نظريّة الاتصال عند الصّوفيّة

في ضوء الإسلام

إعداد

سارة بنت عبد المحسن بن عبد الله بن جلوي

آل سعود

دار المنارة

للنشر والتوزيع

جدة - السعودية

بسم الله الرحمن الرحيم

قال تعالى :

« وَأَنَّ هَـٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ
وَلَا تَتَّبِعُوا ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن
سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّـٰكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ »

سورة الأنعام ١٥٣

نظرية الاتصال عند الصوفية
في ضوء الإسلام

الطبعة الأولى
١٤١١هـ - ١٩٩١م

دار المنارة
للنشر والتوزيع
جدة - السعودية
هاتف: ٦٦٠٣٢٣٨ - ٦٦٠٣٦٥٢ - تلكس: ٦٠٣٠٦٧ -
ص.ب: ٢١٤٣١/١٢٥٠

الإهـــداء

إلى والدي الحبيب:

صاحب السمو الأمير / عبد المحسن بن عبد الله بن جلوي آل سعود،

(رحمه الله)،

وقد حالت بيني وبينه المنون، وطوى الموت جسده،

وغيبه عني بأخلاقه الإسلامية النبيلة السامية،

وإيمانه الصادق الذي سَمَى به فوق غرور هذه الحياة،

وقيمه المثلى التي ما زالت تحييه بيننا.

إلى والدتي الحبيبة:

رمز المحبة والحنان، ومثال الصبر والعطاء،

وعنوان كل خلق كريم.

إلـيـهـمـا:

وقد علّماني كيف تكون الجرأة في الحق، والثبات على المبدأ، والصدق في القول، والتمسُّك بالقيم، إيماناً بالله واحتساباً، ويقيناً به، وتوكُّلاً عليه..

أهدي ثواب هذا العمل المتواضع.

وأسأل المولى القدير أن يتقبله مني، ويجعله في موازينهما عملاً صالحاً يرضاه.

سارة بنت عبد المحسن

بسم الله الرحمن الرحيم

التقديم

حين تتكاثف ظلمات المادية فتغيم الرؤى، وتضطرب الخطى، وتلتبس الأهداف، ويفزع الناس إلى الروحانية، فيجدون في رحابها أماناً يبدد ما يخامرهم من مخاوف، وسكينة تمحو ما يساورهم من شكوك، ويجدون قبل ذلك كله ذواتهم التي دمرها العجز عن مسايرة الجيل الذي ينتمون إليه، والعصر الذي يعيشون فيه.

وفي ظل هذه الروحانية ينشأ التصوف، أو تتجدد أنسجته وخلاياه، إذ هو لا يعدو أن يكون أحد ردود الفعل الحتمية لطغيان المادية على المظاهر العامة للحياة.

وتبعاً لذلك تكثر الكتابة عنه، والبحث فيه، ولعل هذه الإشارة تفسر لنا سرّ ما يطالعنا كل يوم من كتب ومقالات في هذا المضمار الخطير. بيد أن الكتابات عن التصوف تتسم في الغالب الأعم بالتعصب الشديد له، أو التعصب الشديد عليه.

فالمتعصبون للتصوف يعتبرونه الحل الأمثل الذي لا عدول عنه لمشكلات الإنسانية، والملاذ الذي لا محيص عنه للخلاص من أزماتها الخانقة، والطريق الذي لا عوج فيه نحو الطهارة والنقاء.

والمتعصبون على التصوف يصورونه طمساً آثماً لسلامة الفطرة. ورفضاً واضحاً لمنطق العقل، واستعلاءً مقيتاً على مبادىء الدين، وانسحاباً مخزياً من معركة الحياة.

وهكذا انطلقت الدعاوي بين الفريقين دون استناد إلى منطق التحري والتمحيص. أولئك أحبّوا فأسرفوا في الحب، وهؤلاء كرهوا فأمعنوا في الكراهية.

أولئك لا يريدون أن يفقدوا روعة الصورة التي عرنت عليها أذهانهم. وهؤلاء لا يريدون أن يخسروا صلابة الأرض التي درجت عليها أقدامهم. ولم تزل أزمة اليقين هي وهج الحب الذي يغشي العيون عن رؤية المثالب، وضباب البغض الذي يحجب القلوب عن معاينة الحسنات. ثم إنَّ لكلا الفريقين مناطق نفوذ في نفوس العامة. فهم حراص على الاحتفاظ بها حتى ولو كان ذلك على حساب الحقيقة.

لهذا لم يكن من المبالغة أن يقال إنَّ هذه الكتابات التي يكمن وراءها التطرف في الحب والكراهية زادت التصوف غموضاً وخفاء. وزادت عامة المثقفين حيرة فيه، واختلافاً عليه.

ولكن الكتاب الذي أقدمه إليك اليوم أيها القارىء العزيز هو من تلك الشريحة النادرة التي لا تنتمي إلى هذا النمط أو ذاك.

وقصة الكتاب ترجع إلى ما قبل أربع سنوات حين تقدمت سمو الأميرة / سارة بنت عبد المحسن بن جلوي. إلى قسم الدراسات الإسلامية بكلية الآداب للبنات بالدمام وذلك للتسجيل لدرجة الماجستير في موضوع:
«نظرية الاتصال عند الصّوفيّة في ضوء الإسلام».

حينئذ أشفق الكثيرون عليها من عناء الرحلة الحافلة بالمكاره والأهوال. فالتصوف في حد ذاته طريق وعر المسالك طالما زلت فيه الأقدام، وضلت فيه الأفهام، وطاشت الألسنة والأقلام، فكيف وقد اختارت منه أشق موضوعاته وأدقها، وهي نظرية الاتصال. وحديث الصوفية في الاتصال حافل بالرموز والأسرار التي يتطلب فهمها عناءً كثيراً، مليء بالمزالق والأخطار التي يتطلب الرد عليها جهداً كبيراً، بل إنَّ كتب التصوف الأصلية نفسها قلما توجد اليوم في المكتبات. وإن وجدت فويل للقارىء من ضخامة أحجامها، وتعدد أجزائها، ورداءة طبعاتها، وتآكل حروفها، فما للأميرة وكل هذا العناء وهي التي ألفت يُسر العيش، وسهولة الحياة؟. ولماذا لا تكتب في موضوع تقليدي كغيرها من ألوف الباحثين الذين يسلكون إلى درجاتهم العلمية أقصر الطرق وأيسرها، فلا يشغلهم البحث حتى عن

التزيد من لهو ألفوه، أو الإمعان في منشط أحبوه.

أما أنا فقد وقفت إلى جانب الاختيار الصعب لا بصفتي المرشح للإشراف على الرسالة، بل لأمور أخرى أهمها:

● **أولاً**: أنِّي أعتقد أنَّ الكتابة في موضوعات تقليدية تنتهي دائماً إلى نتائج تقليدية، وذلك هو الاستهلاك الحقيقي للجهد مهما كان يسيراً، والتبديد الخطير للوقت، حتى وإن قيس بالأيام والأسابيع، لا بالشهور والسنين، والأخطر من هذا أنه استهلاك لأمانة العلم، وتبديد لقيمته. وما شرف الأمانة بغير جهد يبذل، وما قيمة البحث العلمي إذا لم يسفر عن إضافة ولم ينته إلى جديد.

● **ثانياً**: أنِّي كنت أدرك من خلال معرفتي الطويلة بصاحبة الاختيار، أنَّ وراء أبهة الإمارة ميلاً أصيلاً إلى الجد، ورغبة صادقة في المعرفة. وأنَّ وراء وداعة الأنوثة قدرة فائقة على تحدي الظروف، وتجاوز العقبات. وقد ارتكزت هذه الملكات نفسها إلى أساس مكين، من صلابة العقيدة، وحرارة الإيمان. فاستوفت بذلك أهم المقومات اللّازمة لخوض غمار مثل هذا الموضوع الخطير.

ولم يبق إلاَّ أن تبارك النية، وتوجه الطاقة، لا أن تقابل بألوان التثبيط والإحباط.

وتمَّ التسجيل، ووفق الله الخطوات اللّاهثة التي لا تعرف اليأس، ولا تمل الطريق، وتمت الرسالة على نحو ما رسمته الخطة دون تهاون أو تقصير، وحصلت على تقدير ممتاز بعد مناقشات امتدت خمس ساعات، مؤكدة قيمة الجهد الذي بذل في الرسالة واستيعاب صاحبتها لكل ما ورد فيها من جزئيات وتفاصيل، وتصورها الواضح لكل ما أثارته من قضايا وأصدرته من أحكام.

ومن هذه الليلة قبعت الرسالة في ركن قصي من مكتبة الكلية، وفرغت صاحبتها لبحث آخر في حقل جديد. لكن الإلحاح عليها في نشر رسالتها لم يتوقف، وكانت مع تقديرها لتلك الرغبات الصادقة تعتذر دائماً بأن متابعة المطبعة لمراجعة الأصول وتصحيح البروفات أمر يحتاج إلى فرصة غير سانحة، وفراغ غير متاح.

وأخيراً.. نجحت المحاولات في إقناعها بضرورة الإفراج عن الرسالة،

لا سيما وقد استطاعت دار المنارة أن تحل من مشكلات التصحيح ما كان معقداً، وتيسِّر من مسائل المراجعة ما كان عسيراً.

ومما منح هذا الكتاب أهمية خاصة بين الكتب الصادرة عن التصوف ما يتَّسِم به من أمانة النقل، وموضوعية الحكم، وجودة الاستنباط. فأنت في الفصلين الأولیین من فصوله الأربعة تعيش مع الصوفية في أذواقهم، وأشواقهم، وتستمع إلى أناشيدهم ومواجيدهم، وتقف على خواطرهم وشطحاتهم، وكأنك تقرأ لكاتبة عريقة في التصوف وإن كانت عصرية الأسلوب.

وأنت في الفصلين الأخيرين مطالع تحليلاً نقدياً لما سبق من أفكار، وتشريحاً موضوعياً واعياً لما وقع من أخطاء، كل هذا يتم في ضوء نصوص الشرع الشريف، وآراء الصالحين من علماء الأمة والثقات من كتّابها المعاصرين. وأنت في النهاية مكون لنفسك صورة شاملة ودقيقة عن نظرية الاتصال عند الصّوفيّة بكل ما فيها من مواضع القوة، ومواطن الخلل والتهافت.

ألم أقل لك أيها القارىء العزيز، إنَّ هذا الكتاب من تلك الشريحة النادرة، التي تلتزم بالموضوعية دون تعصب للتصوف، أو تعصب عليه، وإنَّه يمثل إضافة هامة إلى المكتبة الإسلامية، وكم نتمنى أن تصدر كتب أخرى تغطي بقية جوانب التصوف بنفس التجرد الذي يتسم به هذا الكتاب.

فعسى أن يكون في ذلك الاتجاه، تجلية لأمور غامضة، وحسم لخصومات ممتدة، وقطع لمهاترات تصيب تماسك الأمة في الصميم.

والله من وراء القصد إنَّه منعم كريم.

ـ أ.د. رفقي علي زاهر
أستاذ العقيدة الإسلامية
بقسم الدراسات الإسلامية
بكلية الآداب للبنات بالدمام

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدّمة

الحمد لله رب العالمين، حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه كما يحب ربنا ويرضى. والصلاة والسلام على نبيِّنا محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه ومن تبع هداه إلى يوم الدين.

قال تعالى: ﴿وأنَّ هذا صراطي مستقيماً فاتَّبعوه ولا تتَّبعوا السُّبُلَ فتفرَّقَ بكم عن سبيله ذلكم وصَّاكم به لعلكم تتَّقون﴾[1].

وقال عزَّ من قائل: ﴿إن الذين فرَّقوا دينهم وكانوا شِيَعاً لَّستَ منهم في شيء إنَّما أمرُهم إلى الله ثمَّ ينبِّئُهم بما كانوا يفعلون﴾[2].

في هاتين الآيتين وغيرهما مما جاء في كتاب الله، وما ورد كذلك من أحاديث في سنَّة رسوله ﷺ، نجد أن الإسلام، ومن خلال هذين المصدرين، قد رسم الطريق الصحيح الموصل إلى مرضاة الله، وبصورة حدَّدت حقيقة العبد، وطبيعة العلاقة بينه وبين ربه، وهي علاقة تفصل في وضوح تام بين الخالق والمخلوق.

وكان لهذا الوضوح العَقْدي أكبر الفضل في فاعلية عقيدة التوحيد وتأثيرها في شتى جوانب الحياة الإسلامية.

بهذا المفهوم وعلى هذه الصورة من التوحيد الخالص انتهت المائة الأولى من ظهور الإسلام، حيث كان المسلمون لا يزالون حديثي عهد بحياة النّبي ﷺ، بما تمثِّله هذه الحياة المباركة من تجسيد للمثل الأعلى، وبما يرتبط بها أيضاً من البيان الرائع الدقيق لمبادىء الإسلام وتوجيهاته.

---

(١) سورة الأنعام: الآية ١٥٣.

(٢) سورة الأنعام: الآية ١٥٩.

ومع بداية المائة الثانية للإسلام، بدا في الأفق ما ينذر بظهور جيل من المسلمين، اختلط ببيئات أخرى لها مفاهيمها ومعتقداتها وشرائعها وحضاراتها، وهذا لا يعني أن المسلمين الأوائل كانوا بمعزل عن الحضارات السابقة أو المجاورة لهم، لكنهم كانوا مكتفين بما لديهم من كتاب الله، وسنَّة رسوله ﷺ، معتزِّين بتسميتهم بالصحابة أو التابعين.

لكن الفترة خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة كانت مختلفة، إذ بعد أن أقبلت الدنيا على المسلمين وفتح الله لهم الأمصار، ونشطت الحركة الثقافية، وكثرت الترجمات، وطغت الحياة المادية على الحياة الروحية، حدثت ردة فعل عنيفة عند كثير من المسلمين، فاتَّجهوا إلى الزهد والتقشُّف وحب العزلة والانقطاع للعبادة، والبعد عن هذه الحياة الطاغية المطغية، محاولين التمسك بالكتاب والسنَّة.

إلَّا أنَّ هذا الاتجاه الجديد، وفي منتصف المائة الثانية وبداية المائة الثالثة للهجرة، ما لبث أن انحرف عن مساره المستقيم، فقد امتزجت الثقافة الإسلاميَّة بغيرها من الثقافات الوافدة أو الموجودة، واتَّسع نطاق التلاقح الثقافي، والتأثر بالفسلفات الأخرى، عند ذلك برزت نظريات دينية، ابتعدت قليلاً أو كثيراً عن روح الإسلام الصحيح، وعقائده الصافية، وتبلور ذلك في تيارات فكرية، كان أبرزها الاتجاه الصوفي.

ولو أن ذلك اقتصر على أفراد لهان الأمر، إلَّا أنه أصبح ظاهرة لها أثرها العميق في مجرى الحياة الإسلامية كلها، وما يعنينا هنا هو أثر هذه الطائفة على الإسلام، وما أدَّت إليه من تشويه تعاليمه الراشدة في بعض النفوس، لأن التصوف لو كان قضية شخصية تعيش داخل الإنسان ذاته، لما كان لها أهمية تُذكر، لأن خيرها أو شرها محصور في نطاق ضيق لا يتعدّى صاحبها.

أما وقد أصبح ظاهرة بارزة تتحرَّك في المجتمع الإسلامي، فإن تأثيرها في هذا المجتمع لا يمكن تجاهله أو الاستهانة به، لتعلُّقه بمختلف قنوات حياة المجتمع المسلم، الروحية والاجتماعية والسياسية.

وهكذا كان لهذه النزعات الجديدة سيِّء الأثر على مسيرة العقيدة الإسلاميَّة، والدعوة إلى الله منذ ظهور هذه الطائفة وحتى يومنا الحاضر، حيث استطاعت في كثير من الأحيان أن تجتذب جماهير عريضة من المسلمين، وتصرفهم عن المؤثرات الإسلاميَّة الخالصة.

بل إن كثيراً ممن يدخلون في الإسلام إنَّما يعتنقونه على أحد المذاهب الصّوفيَّة، ومن خلال رجاله ومراكزه ومؤسساته، ويمكن القول بأن كثيراً من الناس أصبحوا ينظرون إلى الإسلام من خلال التصوف، ويعتبرونه الوجه الحقيقي له، بالرغم من التشوُّهات الكثيرة المنتشرة على ملامحه، والتي نشأت عن تسلل تأثير المصادر الغريبة عن الإسلام، حتى أصبح هذا التأثير جزءاً لا ينفصل عن جوهر التصوف في كثير من الأحيان.

ويتَّضح هذا التصور كثيراً في البلاد الغربية، التي توجد فيها أقليات إسلاميَّة حيث نجد رواجاً واضحاً للفكر الصوفي، وتأثيراً قوياً على كثير من هذه الأقليات، إلى حد أنَّ التصوف أصبح عند بعضهم مرادفاً للإسلام، أو تعبيراً دقيقاً عن مبادئه وتعاليمه، وربما كان ذلك من قبيل رد الفعل القوي لطغيان النزعة المادية في هذه البلاد.

وقد شاء الله أن أشهد طرفاً من الصراع العنيف بين المركز الإسلامي في (ريجنت رابك) في لندن وبين رجال الصّوفيَّة هناك، وقد أثار هذا الصراع في نفسي كثيراً من التساؤلات حول ما يرتكز إليه التصوف من مبادىء، وما يتجه إليه من أهداف، وما يرتبط به من دعاية، وما يتَّسم به من قوة التأثير، وكنت حينئذٍ في السنة التمهيدية للماجستير، فعقدت العزم، واستخرت الله على التسجيل للماجستير في مجال التصوف، وكان لا بد أن أختار موضوعاً بعينه، من الموضوعات الكثيرة المرتبطة بالتصوف، وقد ترددت كثيراً في الاختيار، وهداني الله في النهاية إلى بحث موضوع العلاقة بين الخلق والخالق، المعبَّر عنها عند الصوفيَّة بنظرية الاتصال.

وقد أشفق عليَّ المشفقون من خوض غمار هذا الموضوع، لما يكتنفه من عقبات، ويستتبعه من تفاصيل، ويتطلَّبه من الجهد المتصل والعناء الطويل، ولكني كنت قد استخرت الله فحفزتني الاستخارة، واستشرت فحمستني نتائج الاستشارة.

وجاءت مرحلة جمع المادة العلميَّة، ولاحت في الأفق عقبة في غاية الصعوبة، وهي ندرة المراجع العلميَّة المطلوبة للبحث، لا سيَّما كتب الصّوفيَّة أنفسهم، التي لا تكاد توجد في مكتبات المملكة، وقد فرض عليَّ هذا الوضع التماس المراجع من بلدان مختلفة، حتى يسَّر الله لي ما أحتاج إليه من هذه المراجع. ومن ثَمَّ فقد بدأت بعون الله في القراءة، وترتيب المادة العلميَّة، وتوزيعها على فصول الرسالة ومباحثها، التي تضمَّنتها الخطة. وهي أربعة فصول تمضي على النحو التالي:

● **الفصل الأول: وموضوعه: الاتصال الكوني العام.**

ويتضمَّن مبحثين:

أحدهما في الاتحاد والحلول.

والثاني في وحدة الوجود.

● **أمّا الفصل الثاني: فموضوعه: الاتصال الإنساني الخاص.**

ويتضمن خمسة مباحث:

يتناول **الأول** عرض وسائل الاتصال: ويتحدث عن التوبة، الشيخ، المجاهدة، كوسائل ضرورية عند الصّوفيَّة لتحقيق الاتصال.

والمبحث الثاني: يتحدث عن مقدمات الاتصال، وهي الحالات النفسية التي يشتد إلحاحها على نفس الصوفي قبيل الاتصال، وتتردد هذه الحالات بين الحب والشوق والخوف، حيث يتألف منها مزيج نفسي واحد يملأ أقطار النفس، ويسيطر على مظاهر السلوك.

ثم كان **المبحث الثالث** حول حالات الاتصال: وهي المشاعر النفسية الغامضة

التي يحسها الصوفي حال الاتصال، ويعبِّر عنها في مواجيده وأذواقه، وهي: الأنس، والسكر، والفناء.

أمّا **المبحث الرابع**: فيتحدث عن نتائج الاتصال التي يمكن حصرها في: المعرفة، التحقق بالكرامة، إسقاط التكاليف.

أمّا **المبحث الخامس** فهو لا يتعلق بمرحلة من مراحل الاتصال شأن المباحث السابقة، ولكنه يتعلق بمواقف الصّوفيَّة حيال التعبير عن الاتصال، وهي منحصرة في ثلاثة مواقف:

البَوح، السِّتر، الرَّمز..

ومن ثَمَّ كان هذا المبحث استكمالاً للحديث وتتميماً له.

● انتقلت بعد ذلك إلى **الفصل الثالث**: **وموضوعه**: موقف الإسلام من نظرية الاتصال. وهو فصل تحليلي تقويمي لأفكار الصّوفيَّة المتضمَّنة في الفصلين السابقين، ويتألف من مبحثين:

عرض **أحدُهما** الجانب المقبول من النظرية، وعرض **الآخر**، الجانب المرفوض منها. والرفض والقبول هنا في ضوء الإسلام كما يشير عنوان الفصل.

وإذ قد تبيَّن من خلال الفصل الثالث، أن في النظرية جانباً مرفوضاً، يتضمَّن كثيراً من جزئياتها الأساسية، فإن ذلك يدل على أن هنالك مصادر أجنبية، كان لها تأثيرها القوي في بنيان هذه النظرية.

● والحديث عن هذه المصادر، ومدى تأثيرها في نظرية الاتصال، تضمَّنه **الفصل الرابع** من الرسالة وقد رجع هذا الفصل بالتأثير الأجنبي في نظرية الاتصال إلى خمسة مصادر هي:

١ ــ المصدر اليهودي.
٢ ــ المصدر النصراني.
٣ ــ المصدر اليوناني.
٤ ــ المصدر الهندي.

٥ ــ المصدر الفارسي.

وقد **مهَّدت** لهذه الفصول ببيان معنى الاتصال، وأنماطه، وأتبعتها **بخاتمة**، تضمنت أهم ما انتهيت إليه من نتائج، وأسأل الله أن يكون عملي خالصاً لوجهه الكريم.

والحمد لله الذي هداني لهذا، ولولاه لكنت من الضالّين.



التمهيد

الاتصال بمعناه الشرعي المعروف كما فهمه أهل السنّة والجماعة من سلف هذه الأمة وخلفها هو: تعبير عن صلة العبد بربه. وهذا لا يحتاج إلى شرح أو تعريف، لأن حياة المسلم كلها من بدايتها إلى نهايتها قائمة على اتصال دائم بالله، لأنها منه وفيه وبه وإليه. واتصال المسلم بربه لا ينقطع في ليل أو نهار، سواء كان ذلك عن طريق العبادات التي اختص كل زمان منها بجزء، أم بإخضاع شؤون حياته كلها لأوامر الله وأحكامه، بحيث تكون قائمة في أساسها على صلة وثيقة وارتباط عميق بالله. هذا من جانب.

ومن جانب آخر، فإن المسلم السني يدرك بداهة أنّه إلى جانب اتصاله بالله فهناك اتصال من جانب الله بالقيومية والهيمنة والعلم والتدبير، فالله سبحانه وتعالى قيّوم السموات والأرض وما فيهن، يدبر الأمر كيف يشاء، قال تعالى: ﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون﴾[1].

وقال عزَّ شأنه: ﴿ألم ترَ أنَّ الله يعلم ما في السموات وما في الأرض ما يكون من نجوى ثلاثة إلاَّ هو رابعهم ولا خمسة إلاَّ هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلاَّ هو معهم أين ما كانوا ثم يُنبِّئهم بما عملوا يوم القيامة إنَّ الله بكل شيء عليم﴾[2].

أما الصّوفيّة، فقد كان مفهومهم لمعنى الاتصال وتناولهم له مختلفاً في جملته

---

(١) سورة السجدة: الآية ٥.

(٢) سورة المجادلة: الآية ٧.

وتفصيله عن المفهوم السني له، فهم وإن اتفقوا مع أهل السنَّة على أن هنالك نوعين من الاتصال، اتصال من جانب الرب، واتصال من جانب العبد. إلاَّ أنهم جعلوا لكل نوع مفهومه الخاص به.

فالنوع الأول: الاتصال من جانب الرب (الله)، ويتم عن طريق الإفاضة على العبد بالاتحاد معه أو الحلول فيه، ويختص هذا النوع بالأنبياء والأولياء. بل إنَّ مفهوم هذا النوع ليتَّسع كثيراً كثيراً فيجعل من وجود الله سبحانه ووجود الكائنات كلها على اختلاف طبائعها وتباين صورها وجوداً واحداً، ويعبر عن هذا النوع بالاتصال الكوني العام.

النوع الثاني: اتصال من جانب العبد، ويتم عن طريق المواظبة على العبادات، والاجتهاد في الطاعات والذكر، والإمعان في الزهد والتقشف، والحرص على العزلة وعدم المخالطة، إلى أن تلوح بوادر المنزلة العظمى للوصول، ثم تعرض الحالات الخاصة به من أنس وسكر وفناء، ثم تترتب على هذه المنزلة الخاصة نتائجها وثمراتها التي يتفرَّد بها أهل الخصوص من الصّوفيَّة.

وللاتصال عندهم تعريفات كثيرة، نذكر بعضاً منها على سبيل المثال لا الحصر، لأنها وإن اختلفت في اللفظ متفقة في المعنى.

١ ـ الاتصال: اتصال المدد الوجودي وتجلّي الرحمن على العبد[١].

٢ ـ الاتصال كما عرفه النّوري: الاتصال مكاشفات القلوب ومشاهدات الأسرار[٢].

٣ ـ الاتصال: أن لايشهد العبد غير خالقه، ولا يتصل بسره خاطر لغير صانعه[٣].

٤ ـ الاتصال: وصول السر إلى مقام الذهول[٤].

---

(١) محمود أبو الفيض المنوفي، جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوُّف ١/٢٩٩.

(٢) (٣) (٤) عبد القادر السهروردي، عوارف المعارف ٥١٦. انظر: أبو بكر الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف ١٢٩ ـ ١٣٠.

٥ ــ الاتصال: هو ملاحظة العبد عينه، متصلاً بالوجود الأحدي، بقطع النظر عن تقييد وجود بعينه وإسقاط إضافته إليه، فيرى اتصال مدد الوجود ونفس الرحمن إليه على الدوام بلا انقطاع حتى يبقى موجوداً به(١).

٦ ــ أن يرى العبد ذاته متصلة بالوجود الأحدي ولا يتقيَّد بوجود نفسه، وأن يرى السالك اتصال المدد والجود من غير انقطاع، حتى يبقى الموجود باقياً بالله(٢).

٧ ــ الاتصال: أن ينفصل بسره عما سوى الله، فلا يرى بسره، بمعنى التعظيم غيره ولا يسمع إلَّا الله(٣)

والخلاصة أن الاتصال بمعناه الصوفي ينقسم إلى قسمين مختلفين، هما:

القسم الأول: الاتصال الكوني العام.

القسم الثاني: الاتصال الإنساني الخاص.

ويُلاحظ أن الاتصال الكوني العام لا اختيار للإنسان فيه، حيث أنه كله من الله تعالى، بخلاف الاتصال الإنساني الخاص، فإن للإنسان فيه اختياراً وجهداً.

كما يلاحظ أيضاً أن الاتصال الكوني العام يشمل جميع الكائنات بما فيها الإنسان. أما الاتصال الإنساني الخاص فهو كما تشير العبارة مقصور على الإنسان، وهذا ما سنعالجه في الفصلين الأول والثاني بإذن الله.

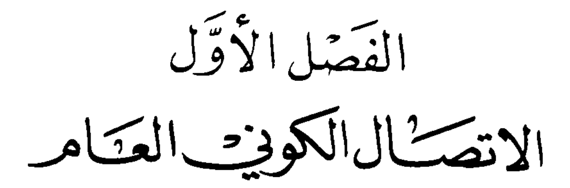


---

(١) كمال الدين القاشاني، اصطلاحات الصّوفيَّة ٢٤، باب الألف.

(٢) د. عبد المنعم الحنفي، معجم مصطلحات الصّوفيَّة ١٠.

(٣) أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوُّف ١٢٩.



المبحث الأوّل : الحلول والاتحاد .

المبحث الثاني : وحدة الوجود .

سبقت الإشارة إلى أن طبيعة الاتصال الكوني العام تختلف تماماً عن طبيعة الاتصال الإنساني الخاص. . وأهم نقاط الاختلاف: أن في الثاني جهداً للإنسان واختياراً، بينما ينفي الاتصال الكوني كل اختيار للإنسان، ذلك لأن هذا النوع الخاص من الاتصال إنَّما يتحقق من قبل الله عز وجل.

غير أن القائلين بالاتصال الكوني العام يخصون الإنسان من بين سائر الكائنات ببعض المزايا التي تتفق مع كماله الروحي، ومن ثَمَّ فإن من الصّوفيّة من وقف عند القول بالحلول أو الاتحاد، مركزاً حديثه على الإنسان بوصفه طرفاً أساسياً في هاتين الفكرتين.

ومنهم من توسع كثيراً في معنى الاتصال بحيث يكون الطرف الثاني فيه هو الكائنات كلها. وبحيث تذوب هذه الكائنات في محيط الوجود الواحد.

لذلك فسأعرض لمذاهب القائلين بالاتصال الكوني العام في مبحثين: يتناول أحدهما الحلول. . ويتناول الثاني وحدة الوجود.

***

المبحث الأول

الحلول والاتحاد

الحلول والاتحاد من الأفكار العقدية التي ظهرت عند بعض المتصوفة، وهي تصوير خاص لطبيعة العلاقة بين الخالق والمخلوق، إلا أن كلًا منهما يعبر عن وجه من وجوه هذا الاتصال. فقد استعمل بعض المتصوفة لفظ (الحلول)، ليشيروا به إلى طبيعة الصلة بين الخالق والمخلوق، بمعنى حلول الله (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً) في أجساد بعض الخاصة كالأنبياء والأولياء مما أكسبهم بعض الصفات الإلٓهية.

أما لفظ (الاتحاد)، فقد استعملوه في التعبير عن اتحاد الذات الإلٓهية بالذات الإنسانية، دون حلول فيها، وهو يتسع قليلاً ليشمل من هم أقل درجة من الأنبياء والأولياء.

والمتتبع لمسألتَي الحلول والاتحاد، يجد أن كثيراً من الذين تناولوا هاتين المسألتين قد خلطوا بينهما، بحيث جعلوا منهما وجهين لشيء واحد. . ولكي نصل إلى حقيقة كل منهما، فلا بد أن نتعرض لمعناه وتعريفه.



أولاً: الحلول

لقد كثرت الآراء والتعريفات التي تناولت تفسير الحلول، واختلفت فيما بينها في المضمون، وسننقل بعض هذه الآراء والتعريفات التي تعطي فكرة سريعة عن اختلاف الصوفية والباحثين في معنى الحلول.. ولكن قبل ذلك سنورد بعض أقوال المتصوفة التي تصرح بالحلول..

ونبدأ أولاً بذكر بعض أقوال المتصوفة في التعبير عن الحلول:

١ ــ كقول الحلّاج[١]:

(أ) (من هذّب نفسه في الطاعة، وصبر على اللذات والشهوات، ارتقى إلى مقام المقربين، ثم لا يزال يصفو ويرتقي في درجات المصافاة حتى يصفو عن

---

(١) **الحلّاج**:

أبو مغيث الحسين بن منصور الحلّاج..

اختُلف في أصله فقيل إنه من أصل عربي يتصل بأبي أيوب الأنصاري الصحابي الجليل، وقيل إنه حفيد مجوسي من أهل فارس، يرجع أصله إلى مدينة البيضاء بفارس..

نشأ بواسط وبغداد، وقيل إنه من خراسان، وقيل من نيسابور، وقيل من مرو، ومن الطاقان ومن الرَّي.

حفظ القرآن وهو في سن العاشرة، وأظهر ذكاءً خارقاً.. تردد على مكة، وصحب جماعة من المتصوفة: كالجنيد، وتتلمذ على يد عمرو المكي الذي كان له أكبر الأثر في حياته وفي نكبته، ومن يده تسلم خرقة الصوفية. اتصل بسهل بن عبد الله التستري، والشبلي.

عُرف بالإرادة القوية والمجاهدات الشاقة، تجول في البلدان، وقصد الهند لتعلم السحر..

عُرف عنه التقلب في أمره والتلون في مظهره.

اعتقد الحلول، وقيل إنَّه ادَّعى النبوَّة، ثم ادَّعى الألوهية والربوبية، صرح بحلول اللاهوت في الناسوت، كان يظهر الزهد والتقوى حتى إذا أحبه الناس وتبعوه، قادهم إلى الانحراف =

البشرية، فإذا لم يبق فيه من البشرية حظ، حل فيه روح الإلـه الذي حل في عيسى بن مريم، ولم يرد حينئذ شيئاً إلا كان كما أراد، وكان جميع فعله فعل الله)[1].

(ب) مزجت روحك في روحي كما ... تمزج الخمرة في الماء الزلال
فإذا مسك شيء مسني ... فإذا أنت أنا في كل حال[2]

(ج) أنا من أهوى ومن أهوى أنا ... نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته ... وإذا أبصرته أبصرتنا[3]

(د) سبحان من أظهر ناسوته ... سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً ... في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه ... كلحظة الحاجب بالحاجب[4]

= والضلال. اختلف الصوفية في أمره، حيث نفى أكثرهم أن يكون منهم، وأنكروا عليه، ونسبوه إلى الشعبذة في فعله، والزندقة في عقيدته.. وقبله بعضهم ودوَّن كلامه ودافع عنه. قُتل مصلوباً في بغداد، بأمر من الخليفة المقتدر لوزيره حامد بن العباس في شهر ذي القعدة سنة تسع وثلاثمائة بعدما حُبس وضُرب بالسوط.
تَرك الحلاج عدداً كبيراً من المصنفات التي أشار إليها أثناء محاكمته بلغت الأربعين مصنفاً أشهرها: (طس الأزل، والجوهر الأكبر، والشجرة النورية، والديوان، والكبريت الأحمر).
انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١١٢/٨ ــ ١٤١؛ والسلمي، طبقات الصوفية ٣٠٧ ــ ٣١١؛ وابن الملقن، طبقات الأولياء ١٨٧ ــ ١٨٨؛ وابن كثير، البداية والنهاية ١٣٢/١١ ــ ١٤٤؛ والمسعودي، شذرات الذهب ٢٣٣/٢، والفهرست لابن النديم ٢٦٩ ــ ٢٧٢؛ والهجويري، كشف المحجوب ٢٦١/١ ــ ٢٦٥؛ وابن خلكان، وفيات الأعيان ١٤٠/٢ ــ ١٥٧.

(١) عبد القادر بن طاهر البغدادي الإسفرائيني، الفَرْق بين الفِرَق ٨٢.
(٢) و(٣) د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام ٣٥٨، انظر: نيكلسون، الصوفية في الإسلام ١٤٠.
(٤) جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، تلبيس إبليس ١٧١، انظر: نيكلسون، الصوفية في الإسلام ١٤٠.

٢ ــ وقول فريد الدين العطار: (أقول لك السر، اعلم يا أخي أن النقش هو النقاش أنا الحق، أنا الله)[١].

٣ ــ وقول جمال الدين محمد أبي المواهب الشاذلي[٢]: (ظهور تجلي الحقيقة الإلّهية إذا تجلى للحقيقة الإنسانية محا منها ثانوية الناسوت وأثبت فيها فردانية اللاهوت)[٣].

---

(١) د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام ٣٩٨، انظر: د. عبد الوهاب عزام، التصوف وفريد الدين العطار ٦٨ وفيه زيادة (أقول لك سر الأسرار).

(٢) الشاذلي:

أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار بن يوسف الهذلي الشاذلي، نسب نفسه للحسن بن علي بن أبي طالب.

نشأ بقرية شاذلة في بلاد المغرب، نزل الإسكندرية، اهتم بالعلوم الشرعية حتى أتقنها، وأصبح يناظر فيها بالرغم من كونه ضريراً، سلك مسلك التصوف واجتهد فيه، وبرع حتى أصبح شيخ عموم الطريقة الشاذلية المنسوبة إليه.

صحب الشيخ نجم الدين الأصفهاني وغيره من العلماء الذين أخذ عنهم، ثم صحب الشيخ عبد السلام بن مشيش، قال عندما سئل عن شيوخه في الماضي عبد السلام بن مشيش وفي الحاضر أنا أستقي من عشرة أبحر خمسة سماوية وخمسة أرضية.

طُرد وجماعته من المغرب، كما اتهم بالزندقة، فتوجه إلى الإسكندرية، لكن أهل المغرب كتبوا إلى نائب الإسكندرية أنه يقدم عليكم مغربي زنديق وقد أخرجناه من بلادنا فاحذروه.

أوذي في الإسكندرية، لكنه استطاع أن يجذب الناس إليه بحسن حديثه، ثم اتجه إلى القاهرة وأظهر طريقته ونشر سيرته. وقد تصدى له بعض الحنابلة.

توفي في صحراء عيذاب وهو في طريقه إلى الحج، ودفن فيها، وكان ذلك في شهر ذي القعدة سنة ست وخمسين وستمائة.

انظر: ابن الملقن، طبقات الأولياء ٤٥٨؛ والمسعودي، شذرات الذهب ٥/٢٧٨؛ والمنوفي، جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف ٢١٢.

(٣) جمال الدين محمد أبي المواهب الشاذلي، قوانين حكم الإشراق ١٦.

٤ ـ وقول النفري: (وقال لي دخل الواقف كل بيت فما وسعه، وشرب من كل مشرب فما روي، فأفضى إليّ وأنا قراره وعندي موقفه)[1].

* * *

وبعد هذا ننتقل إلى ذكر بعض آراء الباحثين في معنى الحلول:

(أ) عند هاشم معروف الحسيني: (يعني أن الله سبحانه وتعالى يحل في الإنسان وفي غيره من أجزاء هذا الكون، وذلك عندما يتجرد الإنسان من كل أثر من آثاره، وصفة من صفاته، فيتلاشى الجسم تقريباً ويذهب ولا يبقى فيه إلاّ الحال، وبذلك يكتسب المخلوق صفة الخالق ويصبح (هو هو))[2].

والمدقق في هذا الرأي حول معنى الحلول، يجد أنه قد خلط بينه وبين وحدة الوجود، والتي تعني حلول الله (تعالى الله) في جميع الكائنات. بينما المقصود بالحلول عند المتصوفة هو حلول الذات الإلّهية في أجساد طائفة معينة من البشر.

(ب) عند د. عبد المنعم الحفني: (إن الله تعالى يحل في العارفين. وقيل: إن الله (تعالى الله) قلبه وتجري ينابيع الحكمة من قلبه)[3].



(١) محمد بن عبد الجبار النفري، كتاب المواقف ١٠.
(٢) هاشم معروف الحسيني، بين التصوف والتشيع ٨٤.
انظر: سميح عاطف الزين، الصوفية في نظر الإسلام ١١٩؛ محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية ٢٣٣.
(٣) د. عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصّوفيّة ٨٢.

ثانياً: الاتحاد

حظي الاتحاد من حديث الباحثين بحظ أوفى من الحلول، وربما كان مرجع ذلك إلى أن الاتحاد أقرب إلى العقائد السلفية من الحلول، وإن كان كل منهما مرفوضاً من وجهة النظر الإسلامية كما سيأتي تفصيله في موضعه.. وفيما يلي إلمامة سريعة بأهم الآراء والتعريفات التي تعرضت لمعنى الاتحاد. نقدم لها **ببعض النصوص التي عبر بها المتصوفة عن الاتحاد.**

١ ــ **قول النفري**: (قال انتقب بي كما أنتقب بك تسري إلى كل عين فلا ترى عندك وتسري إليك فإذا سرت فلا ترى عندك سواي)[١].

٢ ــ **قول أبو يزيد البسطامي**[٢]: (للخلق أحوال، ولا حال للعارف، لأنه

---

(١) محمد بن عبد الجبار النفري، كتاب المواقف ٥.

(٢) **البسطامي**:

أبو يزيد طيفور بن عيسى بن آدم بن سروشا (شرسشوان) البسطامي.

من مدينة بسطام في خراسان جهة العراق.. كان جده مجوسياً ثم أسلم وقيل بل كان يهودياً، أما أبوه فقد كان أحد عظماء بسطام.

له أخوان من الزهاد العباد، إلا أنه أكثرهم زهداً وعبادة.

اشتهر بالمجاهدات وعُرف بكثرة شطحاته. وخوفه وورعه.

وهو أول من استعمل لفظ الفناء بمعناه الصوفي، وله لسان في المعارف والتدقيق وعلوم المكاشفات، التقى بيحيى بن معاذ وشقيق البلخي.

آمن بالاتحاد الكامل مع الله، حتى اتهمه البعض بفساد العقيدة، وأوَّل البعض الآخر هذه الأقوال وحملها محامل بعيدة.

توفي ببسطام عام واحد وستين ومائتين، وقيل أربعة وستون ومائتين، ودُفن فيها.

انظر: ابن الملقن، طبقات الأولياء ٣٩٨ ــ ٤٠٢؛ والسلمي، طبقات الصوفية ٦٧ ــ ٨٤؛ والمسعودي، شذرات الذهب ٢/١٤٣، وابن خلِّكان، وفيات الأعيان ١/٣٠١؛ وابن كثير، البداية والنهاية ١١/٣٥؛ وجمال الدين الأتابيكي، النجوم الزاهرة ٣/٣٥، والرسالة القشيرية ١٣.

محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره، وغيبت آثاره بآثار غيره)[1].

٣ ـ **وروى ابن الجوزي بسنده عن أبي يزيد البسطامي قوله**: (رفع بي مرة حتى قمت بين يديه، فقال لي: يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك. قلت: يا عزيزي وأنا أحب أن يروني، فقال: يا أبا يزيد إني أريد أن أريكهم، فقلت: يا عزيزي إن كانوا يحبون أن يروني وأنت تريد ذلك وأنا لا أقدر على مخالفتك، قربني بوحدانيتك، وألبسني ربانيتك، وارفعني إلى أحديتك، حتى إذا رآني خلقك قالوا رأيناك، فيكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك، ففعل بي ذلك، وأقامني وزيني ورفعني، ثم قال: اخرج إلى خلقي، فخطوت من عنده خطوة إلى الخلق خارجاً فلمّا كان من الخطوة الثانية غشي علي فناداني ردوا حبيبي فإنه لا يصبر عني ساعة)[2].

٤ ـ **وروى ابن الجوزي بسنده أيضاً عن أبي يزيد البسطامي قوله**: (سبحاني، ما أعظم سلطاني، ليس مثلي في السماء يوجد، ولا مثلي صفة في الأرض تعرف، أنا هو وهو أنا وهو هو)[3].

٥ ـ **وقول ابن الفارض**:

(أ) وجاء حديث اتحادي ثابت ... روايته في النقل غير ضعيفة
يشير بحب الحق بعد تقرب ... إليه بنقل أو أداء فريضة
وموضع تنبيه الإشارة ظاهر ... بكنت له سمعاً كنور الظهيرة[4]

(ب) وها أنا أبدي في اتحادي مبدئي ... وأنهي انتهائي في تواضع رفعتي
جلت في تجليها الوجود لناظري ... ففي كل مرئي أراها برؤية
وأشهدت غيبي إذ بدت فوجدتني ... هنالك إياها بجلوة خلوتي

---

(١) أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية ١٤١.
(٢) جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، تلبيس إبليس، ٣٤٥ ـ ٣٤٦.
(٣) المصدر نفسه ٣٤٥.
(٤) عمر بن الفارض، الديوان ١١٣.

وطاح وجودي في شهودي وبنت عن | وجود شهودي ماحياً غير مثبت
وعانقت ما شاهدت في محو شاهدي | بمشهده للصحو من بعد سكرتي
ففي الصحو بعد المحو لم أكُ غيرها | وذاتي بذاتي إذ تحلت تجلت
فوصفي إذا لم تدع باثنين وصفها | وهيئتها إذ واحد نحن هيئتي[1]

* * *

وبعد هذه الأقوال التي صرح أصحابها باعتقادهم لمذهب الاتحاد. . نورد **طائفة من آراء الباحثين وتعريفهم لمعنى لاتحاد:**

١ ــ الدكتور عبد المنعم الحفني نقل في الاتحاد رأيين:

(أ) (تصيير ذاتين واحدة). وهو حال الصوفي الواصل.

(ب) وقيل: (هو شهود وجود واحد مطلق، من حيث أن جميع الأشياء موجودة بوجود ذلك الواحد، معدومة في أنفسها، لا من حيث أن لما سوى الله تعالى وجوداً خاصاً به يصير متحداً بالحق تعالى عن ذلك علواً كبيراً)[2].

٢ ــ عند كمال الدين عبد الرزاق القاشاني: (الاتحاد: هو شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود بالحق، فيتحد به الكل من حيث كون كل (شيء) موجوداً به معدوماً بنفسه، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به فإنه محال)[3].

٣ ــ عند هاشم معروف الحسيني: (الاتحاد يعني اتحاده مع شيء آخر بنحو يصبح الاثنان شيئاً واحداً، وذلك عندما تزول من الإنسان كل صفة من صفات الجسم، ويزول عنه كل ما هو غير روحاني، وعندما يتم ذلك يتحد الإنسان بالله، ويصبح كل ما لله من الصفات والإمكانيات لهذا الإنسان، بنحو تكون الكلمتان الله

---

(١) ابن الفارض، الديوان ٦٦ ــ ٦٧ (التائية الكبرى).
(٢) د. عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية ٩ ــ ١٠.
(٣) كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، اصطلاحات الصوفية ٢٤، وانظر: د. عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصّوفيّة ١٠.

والإنسان تعبيراً عن معنى واحد)[1].

٤ ـ عند السيد محمود أبو الفيض المنوفي: (الاتحاد: هو شهود الحق من غير حلول أو ملابسة، كما يحدث من الأجسام للأجسام)[2].

وأرى أنَّ هذا التعريف على وجازته أدق في التعبير عن معنى الاتحاد عند الصّوفيّة، لأنَّه يتسم بالتفرقة الواضحة بين كل من الحلول والاتحاد.

ومن خلال الآراء والتعريفات السابقة لكل من معنى الحلول ومعنى الاتحاد نجد أن هناك اتجاهين في تحديد كل منهما:

*** الاتجاه الأوّل:**

خلط بين الحلول والاتحاد وجعلهما مترادفين، بحيث أصبح الفرق بينهما لفظياً، لأن كلاً منهما لا يتحقق إلا إذا اتصفت الذات الإنسانية بالصفات الإلّهية بعد تجردها من صفاتها البشرية. وبذا تصبح الذاتان ذاتاً واحدة.. كما اتضح ذلك من خلال الحديث عن معنى الحلول في رأي هاشم معروف الحسيني.. وعند تناول معنى الاتحاد في رأي كل من الدكتور عبد المنعم الحفني ورأى هاشم معروف الحسيني الذي كان رأيه في الاتحاد قريباً جداً من تعريف الحلاج لمعنى الحلول. وهذا يعني أن الحلول والاتحاد شيء واحد وإن اختلفت الأسماء، لأن كلاً منهما يفيد أنَّ الذات الإلّهية تحل في الإنسان وتتحد معه، بحيث تصبح الذاتان ذاتاً واحدة في الطبيعة والمشيئة، فتكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر.

*** أما الاتجاه الآخر:**

فقد فرّق بين معنى كل من الحلول والاتحاد، وقال بتغايرهما. حيث جعل **الحلول** هو حلول الذات الإلّهية في أجساد طائفة مختارة من البشر وامتزاجها

---

(١) هاشم معروف الحسيني، بين التصوّف والتشيع ٨٤. انظر: سميح عاطف الزين، الصوفية في نظر الإسلام ١١٩، وانظر: محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية ٢٣٣.

(٢) محمود أبو الفيض المنوفي، جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف ١/٢٩٩.

بها، بحيث تصبح الذاتان ذاتاً واحدة، فيكون الخالق والمخلوق شيئاً واحداً بعد فناء الذات الإنسانية في الذات الإلّهية.. أو هو خروج العبد من صفاته ودخوله في صفات الحق.

أما **الاتحاد**: فهو اتحاد الخالق والمخلوق مع احتفاظ كل منهما باستقلالية ذاته، بحيث يبقى الخالق خالقاً، والمخلوق مخلوقاً.. فيكون الاتحاد بهذا المفهوم معنوياً روحياً لا حقيقياً جسدياً.. ومن هنا فهو يختلف عن الحلول الذي جعل الذاتين ذاتاً واحدة.

ويتفق مع هذا الاتجاه الدكتور صابر طعيمة في قوله عن الاتحاد وتمييزه عن الحلول: (وخلاصة التعريف بهذه العقيدة، أنها تقول بوجودين منفصلين عن بعضهما البعض، لا كما يقول بذلك أصحاب فكرة الحلول، أي أنهم يعترفون بوجود خالق ومخلوق مختلفين ومنفصلين، أي أن هذا المذهب بهذا الزعم الذي ذهب إليه أصحابه اثنيني)[1].

ولو رجعنا إلى التعريفات اللغوية لكل من الحلول والاتحاد، لوجدنا أنها تؤيد ما ذهب إليه أصحاب الاتجاه الأوَّل، من الخلط بين معنى كل من الحلول والاتحاد، وإن كانت ترجع بذلك إلى استعمال لفظ الاتحاد الذي يتغير مدلوله بتغير السياق.

الحلول في اللغة:

(الحلول مصدر، وعند العلماء: عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، كحلول ماء الورد في الورد)[2].

الاتحاد في اللغة:

(اتحد الشيئان اتحاداً صارا شيئاً واحداً، وذلك كما يختلط الماء بالماء

---

(١) الدكتور صابر طعيمة، الصّوفيّة معتقَداً ومسلَكاً ٢٥٤.

(٢) بطرس البستاني، محيط المحيط، مادة (حل) ١٨٦. انظر: المعجم الوسيط، مادة (حل) ٩٤/١.

والشيء بالشيء اقترن به كالخمر والماء. . والقوم اتفقوا)[1].

إلا أن هذا المعنى اللغوي من خلال أحاديث الصوفية يكتسب بعض التخصيص، مما يفرق تفرقة واضحة بين الاتحاد والحلول. . وهي ظاهرة عادية في الأسماء حين تكسبها الاصطلاحات العلمية دائماً معاني أخص من معانيها اللغوية العامة، ومن ثَمَّ فمن الأوفق أن ننظر إلى الاتحاد والحلول من خلال كلام الصوفية فنفرق بينهما كما فرقوا، لا أن ننظر إلى الاستعمال اللغوي العام لكل منهما.

وعليه نستطيع القول بأن الحلول هو:

تجسد الخالق في المخلوق بحلوله في بعض بني الإنسان، وامتزاجه به امتزاجاً كاملاً في الطبيعة والمشيئة، بحيث تتلاشى الذات الإنسانية في الذات الإلّهية، وتنمحي الاثنينية والتغاير في وحدة غير منفصلة بين ذاتين كانتا متميزتين فصارتا متحدتين ومتجانستين.

أما الاتحاد فهو:

اتحاد ذاتين معنوياً مع تغايرهما مادياً، بحيث لا تتحد عين إحداهما وصفاتها بعين الأخرى وصفاتها، بل يبقى الخالق خالقاً والمخلوق مخلوقاً، فكل منهما متميز عن الآخر وإن لم يكن منفصلاً عنه.

وهناك فرق آخر بين الاتحاد والحلول نقله الدكتور صابر طعمية عن الدكتور محمد يوسف موسى بوجود فرق جوهري بين الحلول والاتحاد وهو (أن الحلوليين يرون تنازل الله تعالى (تعالى الله) فيحل في بعض المصطفين من عباده، على حين يرى الاتحاديون أن هؤلاء المصطفين يرتفعون بنفوسهم ويسمون بأرواحهم إلى حضرة الذات العلية حتى تفنى فيه أو تتحد به ممتزجة)[2].

وعلى ذلك يكون للإنسان دخل في الاتحاد دون الحلول الذي يتحقق دون

---

(١) بطرس البستاني، محيط المادة، مادة (وحد) ٩٦٠. انظر: المعجم الوسيط مادة (وحد) ٢/١٠١٦.

(٢) د. صابر طعمية، الصّوفيّة معتقداً ومسلكاً ٢٥٤.

قصد منه. ولو رجعنا إلى المعنى اللغوي لكل من الحلول والاتحاد لوجدنا أن هنالك فرقاً ثالثاً بينهما، ويتضح ذلك من خلال المثالين المستشهد بهما في تعريف كل من الاتحاد والحلول.

فصاحب محيط المحيط شبّه حلول الذات الإلٓهية بالذات الإنسانية بحلول ماء الورد في الورد.

وعليه فيكون الحلول بادىء ذي بدء أمراً جوهرياً، لأن ماء الورد أصل في الورد، وبذا تكون الصفات الإلٓهية موجودة في الإنسان قبل تجرده من بشريته، إلا أنها محجوبة بالجسم المادي.

في حين شبّه اتحاد الخالق بالمخلوق باختلاط الماء بالماء أو الماء بالخمر. بمعنى أن لكل منهما ذاتاً مستقلةً ثم حدث الاتحاد فصارا شيئاً واحداً. وعليه فالاتحاد أمر عرضي، لأن الصفات الإلٓهية لا توجد في الإنسان إلا بعد تجرده من المادة البشرية.

***

المبحث الثاني

وحدة الوجود

يزدحم هذا الكون الفسيح بالكائنات التي تتسم بالتنوُّع والكثرة، الأمر الذي لا يبلغه وصف ولا يحصره حد، ولا يقربه تشبيه. . وقد نظر الفكر الغربي إلى هذا الكون بكائناته الكثيرة وتنوعاته البديعة فكان أن ظهر فيه اتجاهان:

● **الاتجاه الأول**: لاحظ ما بين هذه الكائنات من كثرة وتعدد واختلاف. . ويطلق عليه الاتجاه التعددي.

● **الاتجاه الثاني**: لاحظ أن هذه الكثرة والتعدد والاختلاف تدور حول محور واحد ينشىء بينها علاقة خاصة. . ويطلق عليه الاتجاه الواحدي.

أما في الفكر الإسلامي، فالفكرة السائدة بين جمهور المفكِّرين والعلماء هي القول بالتعدد والاختلاف بين الكائنات الموجودة في هذا الكون. لكن هذا التعدد والاختلاف مظهر فقط لعلاقة قوية تربط بين هذه الكائنات المختلفة. فالوجود من حيث المظهر متعدد، ومن حيث العلاقة الرابطة واحد. ذلك لأن وراء كثرة الكائنات في الوجود عناية واحدة ومدبراً واحداً هي العناية الإلٓهية والتدبير الإلٓهي. ومن ثَمَّ كان الوجود دليلاً على موجده ومعبراً عن خالقه.

ومن هنا، فقد قال فلاسفة المسلمين بما أنْ هنالك وجوداً للكائنات ووجوداً للعناية والتدبير، فالوجود إذاً ينقسم من حيث خصائصه إلى قسمين:

الوجود الواجب، والوجود الممكن.

وقد خصوا الوجود الواجب بالله وحده. والوجود الممكن بسائر الموجودات، وعليه، فهناك ثنائية بين الموجودات. وهي ثنائية متمايزة أقوى ما يكون التمايز، لأن الوجود الواجب غير الوجود الممكن.

أمّا جماعة الصّوفيَّة، فقد جعلوا الوجودين عبارة عن مظهـرين للوجود العـام، وبين الوجودين علاقة، وهذه العلاقة اختلفت في تحديدها عبـارات الصوفيـة، وهذا ما سنعرض له بشيء من التفصيل في هذا المبحث إن شاء الله.



أولاً: مفهوم وحدة الوجود

يـرى معظم البـاحثين أن فكرة وحـدة الـوجـود تـطور طبيعي لفكـرتي الحلول والاتحـاد التي قال بهـا بعض المتصوفـة، وذلك لأن الـذات الإلٓهية إذا كـانت تقبل الحلول في أجساد طائفة من الخلق أو الاتحاد معهـا، فلا يـوجد مـا يمنع أن يصبـح هـذا الحلول أو الاتحاد عـامـاً يشمـل جميـع المخلوقـات حيّهـا وجمـادهـا، بحيث لا يكون في الكون شيء إلاَّ الله، بمعنى (أن الحقيقة الوجودية واحـدة في جوهـرها وذاتهـا، متكثـرة بصفـاتهـا وأسمـائهـا، لا تعـدد فيهـا إلاَّ بـالاعتبـارات والنسب والإضـافات، فـإذا نـظرنـا إلى الحقيقـة الـوجـوديـة من حيث هي ذاتهـا قلنـا: هي «الحق»، وإذا نظرنا إليهـا من حيث صفاتهـا وأسماؤهـا، أي من حيث ظهورهـا في المخلوقات، قلنا: هي الخلق والعالم فهي الحق والخلق، الواحد والكثير، القـديم والحادث، الأول والآخر، الظاهر والباطن، وغير ذلك من المتناقضات)[1].

إذاً، فهذا العالم بكل ما فيه هو التجلّي الإلٓهي الدائم الذي كـان ولا يزال. . فالموجود واحد وهو الله واجب الوجود الأزلي عين المخلوقات، فكـل شيء هو الله، واختلاف الموجودات هو اختلاف في الصور والصفات مع تـوحُّد في الـذات، وهذا ما تعنيه فكرة وحدة الوجود التي قال بها بعض المتصوِّفة.

ولكي نتعرف على حقيقة هذه الفكرة ونعرف أبعادها فلا بد من الوقـوف عليها عند أصحابها القائلين بهـا، وذلك بـاختيار نمـاذج لأقوال ثـلاثة من كبـار المتصوفـة القائلين بهذه النظرية.

---

(١) د. محمد جلال شرف، دراسات في التصوُّف الإسلامي ٤٣٨.

١ ـ فريد الدين العطار[١]:

من كتاب منطق الطير لفريد الدين العطار والذي يعتبر من أهم كتب التصوُّف في هذا المضمار، نختار طائفة من الأقوال التي صرَّحت بفكرة وحدة الوجود، وتكلَّمت عن الفناء في الله والاتحاد معه.

يقول العطار: (والعرش مستقر على الماء والعالم سابح في الفضاء، فتجاوز الماء والفضاء فالجميع هو الله، والعرش والعالم لا يزيدان عن مجرد طلسم،

---

(١) فريد الدين أبو حامد أو أبو طالب محمد بن أبي بكر بن أبي يعقوب إسحاق. اختلف في تاريخ مولده، فقيل ولد سنة ثلاث عشر وخمسمائة، وقيل ولد بين سنة خمس وأربعين وخمسمائة وخمسين وخمسمائة في قرية كوكن قرب نيسابور، عاش في نيسابور، امتهن الطب والعطارة التي ورثها عن أبيه، ارتبط بالصوفية منذ نعومة أظفاره، حفظ القرآن الكريم، كان على علم بالعلوم الشرعية كالحديث، الفقه، التفسير.. درس علم الكلام وما يتصل به من فلسفة وتاريخ، وعلوم الأديان السماوية السابقة، إضافةً إلى الطب والصيدلة، واطلع على كتب المضامين، وكان على علم بالأوزان والقوافي والموسيقى..
التقى بعدد من مشايخ الصوفية وأخذ عنهم، كالشيخ مجد الدين البغدادي، الشيخ ركن الدين الأكاني، الشيخ نجم الدين كبري، وتأثَّر بكتابات أبي حامد الغزالي..
أمضى قرابة الثلاثين عاماً في السفر والرحلات، زار خلالها مكة وغيرها من البلدان.
اختُلف في حقيقة مذهبه هل هو سني شافعي، أم شيعي يظهر أنه سني حتى لايؤذى، إلاَّ أن كونه سنياً أرجح لما ورد في كتبه خاصة كتابه منطق الطير من الإفاضة في مدح الخلفاء الثلاثة الأوائل مما لا يمكن أن يصدر عن شيعي..
ألَّف العديد من المنظومات وبلغت مؤلفاته قرابة (٢٢) مؤلفاً كلها منظوم إلاَّ كتاب تذكرة الأولياء في تراجم الصوفية ومن أشهر مؤلفاته: منطق الطير، خسرو كل، أسرار نامه، مصيبة نامه، الديوان شرح القلب، مختار نامه، إلّهي نامه..
وكما اختلف في تاريخ مولده، فقد اختلف في تاريخ وفاته وكيفيتها، فقيل مات سنة ست وثمانين وخمسمائة، وقيل سبع وعشرين وستمائة، وقيل بل قتله التتار ودفن قرب نيسابور.
انظر: التصوف وفريد الدين العطار د. عبد الوهاب عزّام؛ ومنطق الطير، دراسة وترجمة د. بديع محمد جمعة.

والـوجود لله وحـده، وليس لهذه الأشيـاء جميعاً إلاَّ الـرسم، ولتمعن النظر فمـا هذا العالم أو ذاك إلاَّ الله وحده ولا وجود إلاَّ له. وإن كـان هناك مـوجود، فهـو الموجـود وحده)[1].

فهو بعد أن صرَّح في هذه العبارة بأن الوجود لله وحده، وأن ما سـواه ليس إلاَّ خيالاً ووهماً أو رسوماً وطلاسم.

نجده في العبارة التالية يبيِّن حقيقة هذا العـالم ونسبته إلى الله. حيث يقـول: (سأل رجل مجذوب سؤالاً: ما حقيقة هذين العالمين مع هـذا الخيال؟ قـال: هذان العالمان العلوي منهمـا والسفلي، قطرة مـاء لا أكثر ولا أقـل، فعندمـا ظهرا في أول الأمر كانا قطرة ماء، وإن اتخذت صوراً عدة. ثم خرب كل نقش علا صفحة المـاء حتى ولو كان من فـولاذ، ولا يوجـد ما هـو أصلب من الفولاذ، ولكن انـظر إلى كل بناء أقيم على صفحته إنه مجرد خيال حتى ولو كـان من فولاذ ولن يـرى شخص قط الماء مستقراً، فكيف يقام على الماء أساس راسخ مستقر)[2].

إذاً، فمـا دامت الصلة بين الله والعالم كـالصلة بين البحر والقـطرة فسـرعـان ما تذوب القطرة في الماء وتصبح عدماً لا وجود لها ويبقى الوجـود لله. وهذا مـا يعبِّر عنه عندما يقول: (فيا من لا وجود لسـواك في طلعتك،أنت العـالم أجمع ولا وجـود لأحد غيرك، الروح خفية في الجسد، أما أنت ففي الـروح اختفيت، فيا خفيـاً فيما هو خفي، ويا روح الـروح ويا من هـو أعظم من الجميـع، ومقدم على الكـل، إنها جميعاً ترى من خلالك، كما ترى أنت من خلال الجميع)[3].

ويمضي العـطار في توضيـح هذه الصلة الخـالدة بين طـرفي الوجـود فيقول: (فصورة طير العالم جميعاً ما هي إلاَّ صلة، فاعلم هذا أيها الجاهل)[4].

---

(١) (فريد الدين العطار، منطق الطير ١٤٣ (١ ـ ١٩٨).

(٢) المصدر نفسه، ١٩٦ (٨٣٩ ـ ٨٤٩).

(٣) فريد الدين العطار، منطق الطير ١٤٣ (١ ـ ١٩٨).

(٤) المصدر نفسه ٢١٢، (١٠٣٠ ـ ١٠٦٩).

وعليه، فالعالم ما هو إلاّ ظل للذات الإلّهية . .

ثم يقول: (وإن لم يظهر، أي سيمرغ مطلقاً لما كان السيمرغ صاحب ظل مطلقاً، وإذا كان السيمرغ خفياً دوماً لا نعدم الظل من الدنيا دائماً، وكل ما ظهر له ظل هنا كان نتيجة ظهور ذلك الشيء هناك أولاً)[١] .

ويبدو أن العطار بعد هذا النسق من التوضيح، لا يزال يستشعر بالصعوبة البالغة في تصور معنى هذه الوحدة الغريبة، التي تضم في مفهومها وجودين يختلفان أشد ما يكون الاختلاف، ويتمايزان أعظم ما يكون التمايز، وهما وجود الله سبحانه بكل كمالاته الواجبة لذاته المقدسة، ووجود الكون بكل ما يتّصف به من حدوث ويعرض له من فساد، وهو لذلك يحاول أن يفسر طبيعة تلك الوحدة الغريبة أو يقرب مضمون هذه الفكرة البعيدة فهو يقول: (بعد ذلك يأتيك وادي التوحيد، فيقبل عليك منزل التجريد والتفريد، وعندما تسحب الوجوه من هذه الدنيا إلى صحراء التيه فسيرفع الجميع رؤوسهم من فتحة واحدة، وسواء رأيت كثرة أم قلة، فسيكون الكل واحداً بلا شك، فإن يكثر تداخل الواحد في الواحد دوماً، فسيتوحد الواحد في الواحد تماماً، ولن يتم لك هذا الفرد الأحد، لأن ما يتم لك هو الفرد المتعدد، وإذا خرج ذلك عن الحد والعد، فاقطع النظر عن الأزل والأبد، إذا تلاشى الأزل، فالأبد خالد، ولا أهمية لهما معاً في حد ذاتهما، فإذا كان الكل عدماً فهذا كله عدم أيضاً، وما هذه كلها إلاّ عدم في الأصل)[٢] .

إن العطار في النص السابق يحملنا حملاً على تجاهل الفوارق الأساسية، بين الموجود الواجب والموجود الممكن، بحيث لا يتصور غير موجود واحد وهو الله سبحانه وتعالى الذي ترجع إليه أفعالنا في الحقيقة لا من حيث أنه خالق لها، بل من حيث أنه متصف بها، إذ لا فعل إلاّ فعله، ولا اتصاف لنا بهذا الفعل إلاّ على سبيل المجاز، وتلك هي الفكرة التي يحاول إبرازها من خلال الحوار التالي الدائر بين

(١) فريد الدين العطار، منطق الطير ٢١٢، (١٠٣٠ ــ ١٠٦٩).
(٢) المصدر نفسه ٣٨٨ (٣٦٧٣ ــ ٣٦٨٠).

من يسميها العجوز ومن يطلق عليه أبا علي فيقول: (مضت تلك العجوز إلى أبي علي، كانت تحمل صحيفة من ذهب، فقالت: خذ هذه مني، فقال الشيخ: إنني على عهد، هو ألاَّ آخذ شيئاً قط إلاَّ من الله لا من أحد، فقالت العجوز في الحال: يا أبا علي، من أين لك في النهاية هذا الحول؟ إنك لست رجل حل وعقد في هذا الطريق، فكيف ترى الغير إن لم تكن أحول؟ ليس في عين الإنسان هنا إلاَّ شيء واحد، حيث لا وجود هنا للكعبة أو الدير)[1].

٢ ـ ابن الفارض[2]:

يعدّ ابن الفارض من كبار شعراء المتصوِّفة الذين حلَّقوا في آفاق الوحدة

---

(١) فريد الدين العطار، منطق الطير ٣٨٩، (٣٦٨٦ ـ ٣٧١٨).

(٢) أبو حفص عمر بن أبي الحسن علي بن المرشد بن علي شرف الدين الحموي لقِّب بسلطان المحبين (العاشقين)، حموي الأصل، مصري المولد والنشأة، لقِّب بابن بالفارض لأن أباه يكتب فروض النساء والرجال.

ولد ابن الفارض سنة ست وستين وخمسمائة، وقيل سبع وستين وخمسمائة، لأسرة غير فقيرة، تربّى في كنف أبيه الذي تولّى نيابة الحكم وشبَّ على الديانة والزهد والعفة، ألمَّ بالعلوم الدينية واللغوية، واهتم بالفقه الشافعي.

بدأ حياة التصوف بالاعتكاف والتعبد في جبل المقطم، وحُبِّب إليه الخلاء، كان يرتاد المساجد المهجورة والخرابات، فكان زاهداً متجرِّداً، سلك طريق التجرد في سن مبكرة، عشق السياحة وأقام في مكة وأوديتها خمسة عشر عاماً، عاد بعدها إلى مصر، عزف عن مجالسة الأمراء وأصحاب الجاه والسلطان، عاصر شهاب الدين السهروردي، وابن عربي، وأبا إسحاق إبراهيم بن معضاد، والقاضي بهاء الدين يوسف بن رافع، وابن عساكر المقدسي وابن خلكان.

كان معظم وقته دهشاً، شاخص البصر، لا يسمع من يكلمه ولا يراه، كثير الشطحات، كان من القائلين بالاتحاد، له ديوان شعر في الحب الإلٓهي على طريقة المتصوفة، وأبرز ما فيه التائية الكبرى المسمّاة بنظم السلوك.

توفي في القاهرة ودفن في سفح جبل المقطم سنة اثنين وثلاثين وستمائة.

انظر: ابن الملقن، طبقات الأولياء ٤٦٤؛ والأتابيكي، النجوم الزاهرة ٢٢٨/٦، بدائع الزهور ٨١/١؛ وابن خلكان، وفيات الأعيان ٩٩/٢ ـ ١٠٠؛ وابن كثير، البداية والنهاية ١٤٣/١٣؛ والمسعودي، شذرات الذهب ١٣٥/١٥ ـ ١٤٩.

وأحالوا التصوُّف إلى شعر، والشعر إلى تصوُّف باعتباره موقفاً من الوجود. وهو الشاعر الصوفي الذي أحال فكرة وحدة الوجود إلى مادة شعرية عالج فيها مواجيده وأذواقه وما عرض له من أحوال ومقامات.. وفي قصيدته (التائية الكبرى المسمّاة بنظم السلوك)، نجده يعبِّر عن فكرة وحدة الوجود بصور مختلفة، فتارةً يعبر عنها بوحدة الفاعل المحتجب بأستار الأسباب، وأخرى بوحدة النفس التي يرمز بها إلى وحدة الوجود، فالنفس من حيث تعينها واحدة ولكن تنشأ عنها صفات وأفعال كثيرة.

فابن الفارض عندما يتكلم عن وحدة الوجود في شعره نجده يرجع بالوجود كله إلى أصل واحد هو المصدر الأول الذي يصدر كل شيء عنه، لأنه سبب الوجود الذي يستمد منه الخلق وجودهم، ومنبع الحياة الذي يستقي منه الأحياء حياتهم، والذي يمتد سلطانه وهيمنته ليشملا كل الكائنات، وهو اللسان الناطق، والبصر الناظر، والسمع المصغي، والقوة الباطشة فلا ناطق ولا ناظر، ولا سامع إلاَّ هو.. وهو المتجلّي بكل صورة من صور الموجودات، والمعنى الخفي الكامن وراء كل مظهر، المحتجب خلف الصور الهيكلية الظاهرة التي ليست إياه في الحقيقة ولكنها مجلى له.

والوصول إلى هذه الحقيقة لا تبلغه النفس إلاَّ بتجليات الكشف الصادق، والنظر الصائب عند التعمق في كوامن الموجودات التي تخفيها حجب صورها الظاهرة، حيث يبدو لها الواحد منبع الكثرة.

وهذا ما عبَّر عنه ابن الفارض في التائية الكبرى بقوله:

ولا تحسبنَّ الأمر عني خارجاً ... فما ساد إلاَّ داخل في عبودتي
ولولاي لم يوجد ولم يكن ... شهود ولم تعهد عهود بذمة
فلا حي إلاَّ من حياتي حياته ... وطوع مرادي كل نفس مريدة
ولا قائل إلاَّ بلفظي محدث ... ولا ناظر إلاَّ بناظر مقلتي
ولا ناطق غيري ولا ناظر ولا ... سميع سوائي من جميع الخليقة

وفي عـالم التـركيب في كـل صـورة ظهـرت بمعنى عنـه بـالحسن زينت
وفي كـل معنى لم تبنـه مـظاهـري تـصـورت لا فـي صـورة هـيـكـليـة
وفيمـا تـراه الـروح كشف فـراسـة خفيت عن المعنى المعني بـدقـة[1]

إذاً، فالأساس الذي قامت عليه فكرة ابن الفارض هو الوحدة التي تنتفي معها الاثنينية والكثرة، والمسألة إذاً مسألة حجاب بالمظاهر الهيكلية للموجودات، ومتى ما ارتفعت تجلَّت الوحدة الحقيقية بين الكائنات التي سترتها الأسباب واختلاف المظاهر المتنوعة في هذا الوجود، وبدت حقيقة الذات الإلّهية التي كانت خافية وراء أستار الحواس والصفات والأفعال، أصل هذا التجلّي، ويخضع هذا التجلي لنوع من التدرج الذي ينتهي في أكمل صورة بتجلّي الذات الأقدس في الموجودات، وإن كان هذا التدرج في النهاية تدرجاً ذهنياً يرتبط بتصورنا نحن ولا يعبر عن حقيقة الوحدة التامة التي لم تكن بحاجة قط إلى تدرج أو ترتيب. . .
يقول ابن الفارض:

فـأشـكـالـه كـانت مـظاهـر فـعله بـسـتـرٍ تـلاشـت إذ تـجـلّى وولـت
وكـانت لـه بـالفعـل نفسي شبيهـة وحسي كـالأشكـال واللبس سـترتي
فلمـا رفعـت السـتـر عني كـرفعـه بحيث بـدت لي النفس من غير حجة
وقـد طلعت شمس الشهـود فـأشرق الـوجـود وحلَّت بي عقـود أخيـة
قـتلت غـلام الـنفس بـين إقـامـتي الجدار لأحكـامي وخـرق سفينتي[2]

وقد استنبط القاشاني فيما ينقله عنه الدكتور عاطف جودة أن التدرج الذي تشير إليه أبيات ابن الفارض يتضمَّن ثلاث مراحل مختلفة، يمكن الفصل الذهني بينها بوضوح، يقول الدكتور عاطف: (وهو تجلٍ ثلاثي حيث تتجلّى النفس للحس بصورة الأفعال، وتؤنسها لتجلّي الصفات، ثم تتجلّى لها بالصفات وتؤنسها لتجلّي الذات، ثم تتجلى لها بالذات، فظهور النفس بصفاتها وأفعالها كان أولاً بواسطة

(١) ابن الفارض، الديوان ١٠٦.
(٢) الديوان ١١٢.

مـظهر الحس، فلولا مـظاهر الإحسـاس وطلوع أنوار الصفـات من مطالعهـا لم تهتدِ الحـواس إلى معالمهـا، فإذا طـالعتها في مـلامس أشكال الحـواس أولاً تتدرج إلى مشاهدتها مجردة عن المواد في الذات ثانياً)[1].

٣ ـ ابن عربـي[2]:

---

(١) د. عـاطف جودة نصـر، شعر عمـر بن الفارض، دراسـة في فن الشعر الصـوفي ٢٤٦. عن كتاب الوجوه الغر في معاني نظم الدر للقاشاني ٢/٢٠٣.

(٢) محيـي الدين أبو بكر محمد بن علي بن محمد بن أحمد الـطائي الحاتمي الأنـدلسي، لقِّب بـ محيـي الدين، الشيخ الأكبر سلطان العارفين.

ولد بمرسية سنة ستين وخمسمائة في بيت ثـروة وحسب وتقى، سواء من جهـة أهله لأبيه، أم أهله لأمه، تربّى تربية دينية أدبية كـاملة، درس القرآن وعلومـه، والحديث،والفقه، والأدب. انتقل إلى إشبيلية سنة ثمان وسبعين وخمسمائة.

تتلمذ على أيدي عدد من الشيوخ مثل: أبي بكر محمد بن خلف بن صـافي النجمي، وأبي القاسم عبـد الرحمن الشـراط القرطبـي، وأبي بكر محمـد بن أحمد بن حمـزة، وابن زرقون الأنصـاري، وأبي محمدعبد الحق الإشبيلي تلميذ ابن حزم. . وغيرهم. ودرس جميع كتب ابن حزم. . وقد كان لشيخه أبـي العباس العريني أكبر الأثر في تكوينه الروحي.

دخل الحياة الصـوفية في سن الحـادية والعشـرين، أحب العزلـة، وخلا إلى المقـابر يقضي فيهـا سحابة نهاره، كان يختار من طرق التصوف أضيقها، ومن الرياضات أشدها، كانت السياحة حياته المفضلة، حتى باتت حياته سياحة متسمرة قلقة، زار خلالها جميع البـلاد الإسلاميـة في المغرب والمشرق، وأقام بدمشق، كان متعدد الاهتمامات فهو شاعر، صوفي، فيلسوف، سلك في الحيـاة مسلكين مسلك رصين أمـام الناس ومسلك متسـاهـل أمـام أنـداده. كـان ظـاهـري المـذهب في العبادات. أما في العقيـدة، فينحو منحى الصـوفية فيـه، وقد كـان لتبحره في العلم أكبـر الأثر في كثرة مؤلفاته التي فاقت على أربعمائة مؤلف أشهرها كتاب، الفتوحات المكية الذي يعتبر الخلاصة الشاملة لجميع مؤلفاته، وكتاب فصوص الحِكَم الـذي ذكر أنـه أخذه عن الـرسول ﷺ حيث أمـره بإذاعته ونشره، وكتاب مواقع النجوم، وديوان ترجمان الأشواق، وشرحـه المسمّى بذخـائر الأعـلاق في ترجمان الأشواق،وكتاب العبادلة، وديوان شعر. . وغيرها كثير.

توفي ودفن بمقبرة القاضي محيـي الدين بن الزكي بقاسيون بسوريـا في الثاني والعشـرين من شهر ربيع الآخر سنة ثمان وثلاثين وستمائة.

يعتبر ابن عربي الواضع الأول لمذهب وحدة الوجود[1] وإن لم يكن أول القائلين به، وإليه تنسب النظرية، وبها اشتهر، لأنه أول من تجرَّأ على الجهر بها والإلحاح عليها، وهي كما يذكر الدكتور أبو العلا عفيفي في تصديره لكتاب فصوص الحكم لابن عربي امتداد لفكرة الحلول الحلاجية.

يقول الدكتور عفيفي: (أخذ ابن عربي هذه الفكرة الحلاجية ولكنه اعتبر اللاهوت والناسوت مجرد وجهين لا طبيعيتين منفصلتين لحقيقة واحدة، إذا نظرنا إلى صورتها الخارجية سميناها ناسوتاً، وإذا نظرنا إلى باطنها وحقيقتها سميناها لاهوتاً، فصفتا اللاهوت والناسوت بهذا المعنى صفتان متحققتان لا في الإنسان وحده بل في كل الموجودات، مرادفتان لصفتي الباطن والظاهر، أو لكلمتي الجوهر والعَرَضْ، والحق الذي يتجلّى في جميع صور الوجود يتجلى في الإنسان في أعلى صور الوجود وأكملها، ولذا ظهرت فيه هاتان الصفتان ظهوراً لا يدانيه فيه موجود آخر، على هذا الأساس بنى ابن عربي نظريته في الإنسان ومنزلته من الله والخلق)[2].

ومن تتبَّع أقوال ابن عربي المتناثرة في ثنايا كتبه التي تحدثت عن علاقة الخالق بالمخلوق يجد أنها تقول صراحة باعتقاده لفكرة وحدة الوجود. وهي نصوص كثيرة نستشهد بطائفة منها، ونترك التعليق عليها لنهايتها، ليكون تعليقاً على مجمل النظرية لا تفصيل الأقوال.

والبداية الطبيعية التي ينطلق منها القول بالوحدة هي قصة الخلق أو نشوء المخلوقات، وهو ما يتحدث عنه ابن عربي رابطاً بينه وبين وحدة الوجود فهو يقول: (لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى

= انظر: ابن الملقن، طبقات الأولياء ٤٦٩؛ وابن كثير، البداية والنهاية ١٣/١٥٦؛ والمسعودي، شذرات الذهب ٥/٢٠٢؛ والأتابيكي، النجوم الزاهرة ٦/٣٩٩ ـ ٣٤٠؛ وآسين بلاثيوس، ابن عربي، المقدمة، مقدمة ديوان ترجمان الأشواق.

(١) أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي ٢٠١.

(٢) محيي الدين ابن عربي، فصوص الحِكم ١/٣٦.

أعيـانها وإن شئت قلت أن يـرى عينه في كـون جامـع يحصر الأمـر لكـونـه متصفـاً بالوجود ويظهر به سره إليه، فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة، فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيهـا المحل المنـظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجلية له.

وقـد كان الحق سبحـانه أوجـد العالم كله، وجـود شبح مسـوى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة. ومن شأن الحكم الإلّهي أنه ما سوى محلاً إلاَّ ويقبـل روحاً إلّهياً عبَّر عنـه بالنفـخ فيه، ومـا هو إلاَّ حصـول الاستعداد من تلك الصـورة المسواة لقبول الفيض التجلّي الدائم الذي لم يزل ولا يزال وما بقي إلاَّ قابل والقابل لا يكون إلاَّ من فيضه الأقدس، فالأمر كله منه، ابتداؤه وانتهاؤه ﴿وإليه يرجع الأمر كله﴾ كما ابتدأ منه فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم)[١].

وإذا كان النص السابق يعمم في معنى الوحدة بحيث يشمـل في ثنايـاه جميع الموجودات، فإن للإنسان في هذه الوحدة منزلة متميزة عند ابن عربـي، فهو يقول: (وهـو للحق بمنزلـة إنسان العين من العين الـذي يكون بـه النظر، وهـو المعبَّر عنـه بالبصر، فلهذا سمي إنساناً، فإنَّه به ينـظر الحق إلى خلقه فيـرحمهم، فهو الإنسـان الحادث الأزلي والنشء الدائم الأبدي، والكلمة الفاصلة الجامعة)[٢].

ويـزيـد الأمـر وضـوحـاً عنـدمـا يتكلم عن حقيقـة تجلي الخـالق في صـور الموجودات، حيث يقول:

(فإن للحق في كل خلق ظهوراً، فهو الظاهر في كـل مفهوم، وهـو الباطن عن كل فهم، إلاَّ عن فهم من قال إنَّ العالم صورته وهويته وهو الاسم الظاهر، كمـا أنَّه بـالمعنى روح ما ظهـر، وهو البـاطن فنسبته لمـا ظهر من صـور العالم نسبـة الـروح المدبر للصورة)[٣].

---

(١) فصوص الحكم، ٤٨ ـ ٤٩ (فص حكمة إلّهية في كلمة آدمية).

(٢) المصدر نفسه ٥٠.

(٣) المصدر نفسه ٦٨، (فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية).

ويبدو أن ابن عربي مع التفصيل المتقدم كان لا يزال يشعر بقلق فكرته وبعدها عن التصور، فهو يحاول أن يستعين بنصوص الشرع الشريف ليزيد فكرته قرباً من الأذهان، أو لنقل ليخلع على هذه الفكرة الغريبة ثوب الشرعية والقبول، يقول ابن عربي: (وقال تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق﴾ وهو ما خرج عنك ﴿وفي أنفسهم﴾ وهو عينك ﴿حتي يتبيَّن لهم﴾ أي للناظر ﴿أنه الحق﴾ من حيث أنَّك صورته وهو روحك، فأنت له كالصورة الجسمية لك. وهو لك كالروح المدبر لصورة جسدك، والجسد يشمل الظاهر والباطن منك فإنَّ الصورة الباقية إذا زال عنها الروح المدبر لها لم تبقَ إنساناً، ولكن يقال فيها أنها صورة الإنسان فلا فرق بينها وبين صورة من خشب أو حجارة)[1].

ويؤكد هذه الفرضية التي توصل إليها بعبارة أكثر صراحة، حين يقول (وهو عين ما ظهر، فهو عين ما بطن، في حال ظهوره، وما ثم من يراه غيره، وما ثم من يبطن عنه، فهو ظاهر لنفسه باطن عنه، وهو المسمّى أبا سعيد الخرّاز وغير ذلك من أسماء المخلوقات)[2].

ويقول: (وهو من حيث الوجود عين الموجودات)[3].

وبهذا تزول الفوارق الهائلة بين الحق والخلق، أو تضيق مسافة البعد بينهما على أقل تقدير، وذلك هو ما نص عليه ابن عربي صراحة، حيث قال: (ومن عرف ما قررناه في الأعداد وأن نفيها عين إثباتها، علم أن الحق المنزَّه هو الخلق المشبه)[4].

وقال أيضاً:

(فلا تنظر إلى الحق وتعريه عن الخلق

---

(١) المصدر نفسه ٦٩.

(٢) المصدر نفسه ٧٧، (فص حكمة قدوسية في كلمة أدريسية).

(٣) المصدر نفسه ٧٦.

(٤) المصدر نفسه ٧٨، ما قرره في الأعداد هو أنَّ الواحد أصل الأعداد المركَّبة، فهو مثبت من حيث أنَّه أصل لها، ومنفي من حيث وجوده في ذاته.

ولا تنظر إلى الخلق وتكسوه سوى الحق
ونزهه وشبهه وقم في مقعد الصدق
وكن في الجمع إن شئت وإن شئت ففي الفرق
تحز بالكل ـ إن كل تبدي ـ قصب السبق
فلا تفنى ولا تبقى ولا تفني ولا تبقي
ولا يلقى عليك الوحي في غيرك ولا تلقي)[1]

وأساس هذا الخلط المتطرف عند ابن عربي هو ثنائية تصوره للخالق عزَّ وجل فهو في هذا التصور يميِّز في ذات الخالق بين أمرين مختلفين:

أحدهما هويته المتشخصة الخاصة.. والثاني نسبته إلى العالم بوصفه خالقاً له.. ويشرح لنا ابن عربي هذا الاختلاف أو يعرض لنا ملامح هذا التصور، وذلك إذ يقول: (فهو خلق بنسبة وهو حق بنسبة والعين واحدة فعين صورة ما تجلّى عين صورة من قبل ذلك التجلّي. فهو المتجلّي والمتجلّى له. فانظر ما أعجب أمر الله من حيث هويته ومن حيث نسبته إلى العالم في حقائق أسمائه الحسنى:

فمن ثَمَّ وما ثَمَّه وعين ثَمَّ هو ثَمَّه
فمن قد عمه خصه ومن قد خصه عمه
فما عين سوى عين فنور عينه ظلمه[2]

ويرتب ابن عربي على ما تقدم الارتباط بين معرفة النفس ومعرفة الله، حيث تقود إحداهما إلى الأخرى لا محالة، وهو يحاول كعادته أن يستأنس ببعض المسلَّمات الشرعية بعد أن يطوِّعها لخدمة فكرته، يقول ابن عربي: (فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه، فإنَّه على صورته خلقه بل هو عين هويته وحقيقته)[3].

---

(١) فصوص الحكم ٩٣، (فص حكمة علية في كلمة إسماعيلية).
(٢) المصدر نفسه ١٢١ ـ ١٢٢، (فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية).
(٣) المصدر نفسه ١٢٥.

والعالم بهذه المثابة ليس في غاية الدقة والنظام فقط، بل هو أيضاً في غاية السمو والكمال، فحسبه أنه هو الصورة الظاهرة لله الكامل، وأنَّ روح هذه الصورة الظاهرة هي هويته المقدسة.

يقول ابن عربي: (فليس في الإمكان أبدع من هذا العالم، لأنَّه على صورة الرحمن أوجده الله، أي: ظهر وجوده بظهور الإنسان، كما ظهر الإنسان بوجود الصورة الطبيعية فنحن صورته الظاهرة، وهويته روح هذه الصورة المدبرة لها)[1].

وما دام التعبير عن العلاقة بين الله والعالم قد تحدد، كما يشير النص السابق بالعلاقة بين الروح المدبر والصورة الظاهرة، فإن ابن عربي يلفت انتباهنا إلى ضرورة القول بوحدة الروح، وتعدد الصور التي ينعكس عليها أثر التدبير، أي: أنَّ الروح المدبرة واحدة، ولكنَّ مظاهر تدبيره تتمثَّل في الصور الكثيرة المعبَّر عنها بالعالم، وذلك يشبه بوجهٍ ما وحدة المسمّى وتعدد الأسماء، والخلاصة أنَّ المسمّى واحد والأسماء مختلفة، والمدبر واحد والصور كثيرة.

يقول ابن عربي: (فعين مسمّى العبد هو الحق لا عين العبد هو السيد، فإن النسب متميزة لذاتها وليس المنسوب إليه متميزاً، فإنَّه ليس ثَمَّ سوى عينه في جميع النسب، فهو عين واحدة ذات نسب وإضافات وصفات)[2].

وكما فرَّق ابن عربي في ذات الحق بين هويته وخالقيته فإنَّه يفرق في طبيعة العالم بين اسمه ومخلوقيته، بين ما نلاحظه من مظاهر تشخصه، وما يكمن فيه من ظل خالقه، هنا يضرب لنا ابن عربي مثلاً جديداً من أمثلة توضيح سمات العلاقة بين الله والعالم، ليؤكد أنَّ ما يبدو لنا من هذه العلاقة ليس في الحقيقة أكثر من صور وظلال، يقول ابن عربي: (اعلم أنَّ المقول عليه (سوى الحق) أو مسمّى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص وهو ظل الله وهو عين نسبة الوجود إلى العالم، لأنَّ الظل موجود بلا شك في الحس. ولكن إذا كان ثَمَّ من يظهر فيه ذلك

(١) فصوص الحكم ١٧٢، (فص حكمة غيبية في كلمة أيوبية).

(٢) المصدر نفسه ١٨٩، (فص حكمة إحسانية في كلمة لقمانية).

الظل حتى لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل كان الظل معقولاً غير موجود في الحس، بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب إليه الظل. فمحل ظهور هذا الظل الإلٓهي المسمّى بالعالم إنّما هو أعيان الممكنات عليها امتدَّ هذا الظل، فتدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود الذات)[1].

إلى أن يقول: (﴿ثُمَّ قبضناه إلينا قبضاً يسيراً﴾، وإنما قبضه إليه، لأنَّه ظله، فمنه ظهر وإليه يرجع الأمر كله. فهو هو لا غيره فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات. فمن حيث هوية الحق هو وجوده. ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات. فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظل، كذلك لا يزول باختلاف الصور اسم العالم أو اسم سوى الحق، فمن حيث أحدية كونه ظلاً هو الحق، لأنَّه الواحد الأحد. ومن حيث كثرة الصور هو العالم)[2].

هل يمكن أن يكون للعالم في مظهره الخارجي كيان حقيقي يستحق التقدير؟ إنَّه لا يعدو أن يكون مجرد أسماء وصور وظلال، بل هو كما يصرح ابن عربي سراب لا حقيقة له، وخيال لا اعتداد به، وقيمته الحقيقية تتمثَّل فيما وراء الأسماء من مسمّى، وما وراء الصور والظلال من روح، وما وراء الخلق من حق يستأثر بالمعنى الأزلي الأبدي للوجود، وليس لغيره من وجود إلاَّ من حيث هو مظهر له، وتعبير عنه، يقول ابن عربي: (فاعلم أنَّك خيال، وجميع ما تدركه ممَّا تقول فيه ليس أنا إلاَّ خيال، فالوجود كله خيال في خيال، والوجود إنّما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسماؤه)[3].

ويقول أيضاً: (فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدعات، لو لم يكن الأمر كذلك ما صح الوجود فهو عين الوجود فهو ﴿على كل شيء حفيظ﴾)[4].

---

(١) فصوص الحكم ١٠١ ــ ١٠٢، (فص حكمة نورية في كلمة يوسفية).
(٢) المصدر نفسه ١٠٣.
(٣) المصدر نفسه ١٠٤.
(٤) المصدر نفسه ١١١؛ (فص حكمة أحدية في كلمة هودية).

ويقول أيضاً: (فحفظه تعالى للأشياء كلها حفظه لصورته، أن يكون الشيء غير صورته، ولا يصح إلّا هذا فهو الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود، فالعالم صورته وهو روح العالم المدبر له الإنسان الكبير)[١].

هذه المعرفة الكاملة عند ابن عربي بالله وكل ما سواه من المعارف تتسم بالنقص والقصور، يقول ابن عربي:

(فلم يبقَ إلّا الحق لم يبقَ كائناً ... فما ثَمَّ موصول وما ثَمَّ بائن
بذا جاء برهان العيان فما أرى ... بعيني إلّا عينه إذ أعاين)[٢]

ولكن متى يصل الإنسان إلى هذه الدرجة من كمال المعرفة؟ يجيب ابن عربي على هذا السؤال فيقول: (فلمّا رآه ركب عليه فسقطت عنه الشهوة، فكان عقلاً بلا شهوة فلم يبقَ له ما تتعلق به الأغراض النفسية، فكان الحق فيه منزهاً فكان على النصف من المعرفة بالله، فإن العقل إذا تجرد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره كانت معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه، وإذا أعطاه الله المعرفة بالتجلي كملت معرفته بالله، فنزّه في موضع، وشبّه في موضع، ورأى سريان الحق في الصور الطبيعية والعنصرية وما بقيت له صورة إلّا ويرى عين الحق عينها، وهذه المعرفة التامة التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله. حكمت بهذه المعرفة الأوهام كلها)[٣].

وإذا كانت هذه المعرفة الكاملة بالله تتوقف على ما تقدم من التجرد عن الشهوة وتحقق التجلي الأكمل، فإن تصور الأمر على هذا النحو لا يحتاج إلى ذلك كلّه، وإنّما يكفي فيه التأمل الهادىء في النصوص الشرعية التي تلمح إلى ذلك كثيراً، ونحن عنها غافلون، لأنّنا تعودنا أن نقف عند ظواهر النصوص دون محاولة الغوص إلى بواطنها ومعرفة دلالاتها الحقيقية. وقد تكفّل ابن عربي بتصيد هذه

(١) فصوص الحكم ١١١؛ (فص حكمة أحدية في كلمة هودية).
(٢) المصدر نفسه ٩٣؛ (فص حكمة علية في كلمة إسماعيلية).
(٣) المصدر نفسه ١٨١؛ (فص حكمة إيناسية في كلمة إلياسية).

النصوص وتفسيرها على طريقته فهو يقول: (والدليل على ذلك ﴿وما رميت إذا رميت ولكنّ الله رمى﴾، والعين ما أدركت إلّا الصورة المحمدية التي ثبت لها الرمي في الحس، وهي التي نفى الله الرمى عنها، ثُمّ أثبته لها وسطاً، ثُمَّ عاد بالاستدراك أن الله هو الرامي في صورة محمد، ولا بد من الإيمان بهذا، فانظر إلى هذا المؤثر حتى أنزل الحق في صورة محمدية، وأخبر الحق نفسه عباده بذلك، فما قال أحد منا عنه ذلك، بل هو قال عن نفسه. وخبره صدق، والإيمان به واجب سواء أدركت علم ما قال أو لم تدركه، فإمّا عالم وإما مسلم مؤمن)[1].

ومع إيمان ابن عربي بفكرة وحدة الوجود بين الخالق والمخلوق، إلّا أنّه يفرّق بينهما من حيث الأزلية والحدوث، فهو يقول: (فإنّ الوجود منه أزلي وغير أزلي وهو الحادث، فالأزلي وجود الحق لنفسه، وغير الأزلي وجود الحق بصورة العالم الثابت، فيسمى حدوثاً لأنّه ظهر بعضه لبعض وظهر لنفسه بصورة العالم. فكمل الوجود فكانت حركة العالم حبيبة للكمال، فافهم ألا تراه كيف نفس عن الأسماء الإلهية ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها في عين مسمى العالم)[2].

فنحن إذاً بإزاء وجه جديد من وجوه التمييز بين الأمور المتقابلة في الماهية الواحدة، وقد تعودنا ذلك من ابن عربي في محاولاته الفرار من التساؤلات الملحة، فقد ميّز في ذات الله بين الهوية والخالقية، وميّز في طبيعة العالم بين الصورة الظاهرة والروح المدبر. وهو يميِّز هنا في طبيعة الوجود العام بين القدم والحدوث. ولكن هنالك نقطة أخرى لا تقل خطورة عمّا تقدم وهي أن يكون العالم نفسه ذا أهمية بالغة بالنسبة إلى وجود الله الذي لا يتحقق إلا في صور وظلال، يقول ابن عربي:

(فلولاه ولولانا ... لما كان الذي كانا
فأنا أعبد حقاً ... وإن الله مولانا
وأنا عينه فاعلم ... إذا ما قلت إنسانا

---

(١) فصوص الحكم ١٨٥؛ (فص حكمة أحدية في كلمة هودية).

(٢) المصدر نفسه ٢٠٤؛ (فص حكمة علويّة في كلمة موسوية).

فــلا تــحجــب بــإنســـان فقــد أعـطاك بـــرهــانــا
فكن حــقــاً وكن خــلقــاً تــكــن بـــالله رحــمـــانــا
وغــذ خــلقــه مــنــه تكن روحــاً وريــحـــانـــا
فــأعــطيـنــاه مــا يبــدو بـــه فـــيـــنـــا وأعــطانــا
فصــار الأمــر مقســـومـاً بـــإيـــاه وإيـــانـــا
فــأحيـاه الــذي يــدري بـقلبي حيـن أحـيـانـا
فــكــنـــا فــيــه أكــوانـا وأعـــيـــانـــاً وأزمـــانـــا
ولــيس بــدائـم فــيــنــا ولـكن ذاك أحـيـانـا)[1]

وفي الختـام يـواجهنـا سؤال هو: كيف أدرك ابن عـربـي وحـده الـوجـود، ولم يدركها غيره؟

يجيب ابن عـربـي على هذا السؤال ببيـان أنّ العارف وحـده هو الـذي يدرك ذلك عن طريق الذوق.

يقول ابن عربـي: (ولما قال عليه السلام (النـاس نيام فـإذا ماتـوا انتبهوا) نبـه علىٰ أنّه كل ما يراه الإنسان في حياته الدنيا هو بمنزلة الرؤيا للنائم. خيال فلا بد من تأويله:

(إنــمـــا الكــون خــيـــال وهـــو حق في الحقـيقـة
والـــذي يــفـــهـــم هـــذا حـاز أسرار الـطريقـة)[2]

بعد هذا العـرض لفكرة وحـدة الوجـود وبيان تصـور المتصوّفـة لها، نستـطيع القول بأنّ خلاصة هـذه الفكرة تعني في المعتقـد الصّوفي أنّـه ليس في هذا الكـون موجود إلّا الله. وأنّ هذه الظواهر الكونية بما تعنيه من مخلوقات ومـوجودات مـا هي إلّا مظاهر لحقيقة واحدة هي الحقيقـة الإلّـهية. هـذه الحقيقة التي تنـوعت صورهـا ومظاهرها في هذا الكـون المشاهـد فهي الأول والآخر، الـظاهر والبـاطن. فهي إذاً

---

(١) فصوص الحكم ١٤٣؛ (فص حكمة نبويّة في كلمة عيسويّة)؛ انظر الفتوحات المكية ٢/ ٤٥.
(٢) المصدر نفسه ٢/ ١٥٩؛ (فص حكمة رحمانيّة في كلمة سليمانيّة).

استغراق يصهر الوجود كله في بوتقة الوحدة التي تسلب الكائنات ذاتيتها وصفاتها وتغرقها في بحار الوحدة.

وهي كما رأيناها عند ابن عربي وغيره ممَّن استشهدنا بأقوالهم ممَّن اعتبروا الله هو الوجود المطلق، وأنَّ كل ما سواه من الموجودات ما هو إلاّ صور لتجلي الذات الإلَـهية، وما العالم إلاّ ظل الله، وهو ظل لا وجود له في ذاته. ومثل تلك الأقوال قد يفهم منها كما يذكر الدكتور أبو العلا عفيفي: (أنَّ ابن عربي يقول باثنينية الخالق والمخلوق، أو الحق والخلق أو الوجود الظاهر والله، وليس في الحقيقة أثر للاثنينية في مذهبه، وكل ما يشعر بالاثنينية يجب تفسيره على أنّه اثنينية اعتبارية، فليس الوجود في نظره إلاّ حقيقة واحدة إذا نظرنا إليها من جهة سميناها حقاً وفاعلاً وخالقاً، وإذا نظرنا إليها من جهة سميناها خلقاً وقابلاً ومخلوقاً، وليس على وجه التحقيق في مذهبه خلق بمعنى الإيجاد من العدم، إذ يستحيل في اعتقاده الوجود من العدم المحض، وأمّا أصل كل وجود وسبب كل وجود ففيض إلَهي دائم يعبر عنه أحياناً بالتجلي الإلَهي، يمد كل موجود في كل لحظة بروح من الله فيراه الناظر في الصور المتعددة التي يظهر فيها)[1].

إنّ عبارات الدكتور أبي العلا عفيفي السابقة تشعر بنسبة القول بقدم العالم إلى ابن عربي عندما يذكر بأنه يستحيل في اعتقاده الوجود من العدم المحض، وهذا يعني بأنّه يقول بتعدد القدماء. مع أنّ ابن عربي قد صرح بحدوث العالم في عبارته التي ذكرناها عند عرض أقواله في وحدة الوجود، وأنّه قسم الوجود إلى أزلي وهو الحق وغير أزلي وهو العالم. فهو وإن قال بأنّ حقيقة الوجود واحدة تسمى خالقاً من جهة ومخلوقاً من جهة أخرى، إلاَّ أنَّ هذا لا يعني أن يكون قد ساوى بينهما في الأزلية[2].

---

(١) فصوص الحكم ٢/٨.

(٢) انظر نفس المبحث ٥٤.

وعليه فمضمون هـذه الفكـرة إذاً هي أن لا مـوجـود في الحقيقـة إلَّا الله وأنَّ ما سواه وهم خيـال. على أنَّ هناك عـدة نتائـج هامـة تترتب على هـذا المضمون، تتناولها بعـد التفرقـة بين هذا النمط من الـوحدة ونمط آخـر يلتبس به أحيـاناً، وهـو وحدة الشهود.



ثانياً: وحدة الوجود ووحدة الشهود

من خلال العرض السابق يمكن تحديد الصورة العامة لوحدة الوجود على نحو ما ذكره الصّوفيّة. لكنهم أشاروا إلى نوع آخر من الوحدة عبّر عنها مؤرخو الفكر الصّوفي بوحدة الشهود، وفيما يلي إلمامة سريعة في التفرقة بين هذين النمطين من الوحدة. لأنَّ هنالك من خلط بينهما، وذلك لوجود بعض التَّشابه في الأفكار والأقوال بين أصحاب كل من الفكرتين، وإن كان الفارق بينهما واضحاً. ولكي نحدد معالم هذه الفروق فلا بد أولاً من التعرف على فكرة وحدة الشهود.

وحدة الشهود:

تقوم فكرة وحدة الشهود على أساس وجود نوع من الاتصال الذوقي الروحي المباشر بين الخالق والمخلوق، أو بعبارة أدق بين العارف وربه. ومنبع هذا الاتصال معرفة قلبية قوامها المحبة المتبادلة بينهما. وهي حالة تستولي على الصّوفي الواصل عند استغراقه في الذكر مع إخلاء القلب من سوى الله، ويفنى الإحساس بما سوى الله عند غلبة الحق، فيشاهد الكل قائماً بالحق ولا يشهد في هذا الكون سوى الله فيستغرق فيه وينشغل به بحيث يصبح لا يعرف إلاَّ إياه. ولا هم له إلاَّ هو. فيفقد التمييز بين الخالق والمخلوقات. وهذا ما عبّر عنه النفري في قوله: (وقال لي: أخل بيتك من السوى، واذكرني بما أيسر لك، ترني في كل جزئية منه. . .)[١].

والجنيد في جوابه لمن سأله عن المشاهدة حيث قال: (وجود الحق مع فقدانك)[٢].

---

(١) النفري، كتاب المواقف ٣٩.

(٢) القشيري، الرسالة القشيرية ٣٩.

والغزالي في المرتبة الرابعة من مراتب التوحيد وهي توحيد الصديقين عندما قال: (فهم قوم رأوا الله سبحانه وتعالى وحده، ثُمَّ رأوا الأشياء بعد ذلك به، فلم يروا في الدارين غيره ولا اطَّلعوا في الوجود على سواه)[1].

ومن هنا فوحدة الشهود اتصال ذوقي خاص يفيد الثّنائية بين الخالق والمخلوق، وهي حال بين الحلول والاتحاد ووحدة الوجود. وهي ما يطلق عليها المتصوّفة عين التوحيد ومقام الجمع.

وبذا يكون الفرق بين وحدة الوجود ووحدة الشهود كالآتي:

* تقول فكرة وحدة الوجود بوحدة الحقيقة الوجودية بين جميع الكائنات. وهي عبارة عن سريان الذات الإلّهية في صور الموجودات، وطابعها العموم، لأنّها تشمل الكون بكل ما فيه. في حين أنّ فكرة وحدة الشهود عبارة عن حال أو تجربة تصل بالصّوفي العارف إلى مقام الشهود في نهاية طريق المعرفة بشهود الله والتعرف إليه والانقطاع عمّن سواه، وفقدان التمييز بين نفسه وبين ذات الله، وقد تصل به إلى أن يرى وحدة الخالق والمخلوق. وطابعها شخصي، لأنّه لا يصل إليها إلّا الكُمَّل الأطهار كما يقول المتصوّفة.

* كما أن وحدة الوجود ليست تعبيراً عن اتصال شخصي بالذات الإلّهية، أو فناءً فيها، بل هي فكرة يغلب عليها الطابع الفلسفي في التعبير عن وحدة الخالق والمخلوق من خلال نفي الاثنينية.

أمّا وحدة الشهود فهي اتصال روحي، ومعرفة قلبية قوامها المحبة بين العبد والرب، مع تمايزهما بإثبات الثنائية بين الخالق والمخلوق.

* وحدة الوجود تقول بأنَّ الله أصل لظل كل شيء، أمّا وحدة الشهود فتعني أن ترى الله في كل شيء مع مخالفته لكل شيء.

وسيزداد هذا الأمر وضوحاً إن شاء الله عند حديثي عن حالات الاتصال.

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين ٤/٣٠٦٣.

ثالثاً: نتائج وحدة الوجود

أشرت منذ قليل إلى أنَّ وحدة الوجود تترتب عليها بعض النتائج الهامة. وأحاول الآن أن أتناول هذه النتائج بشيء من البيان.

(أ) وحدة الأديان:

عرض الدكتور عبد القادر محمود لبيان هذه النتيجة فذكر أن نظرية وحدة الأديان هي إحدى متولدات فكرة وحدة الوجود، لأنَّ الإلّه ما دام سارياً في أعيان الموجودات، وهو جوهرها، ولا صورة تحصره، وليس لعقل أن يحدّه أو يقيده. فهو المعبود حقيقة في كل ما يعبد، لأنّ الكل يعبد الإلّه الواحد المتجلي في صورهم وصور جميع المعبودات(١)، وما دام الأمر كذلك فقد وجب على الإنسان ألّا يقصر ربه على مجلىٰ دون غيره. أمّا إلّه المعتقدات والأديان فهو من خلق الإنسان تصوره كل معتقد حسب استعداده وحظه من العلم. وإلا فالمعبود واحد وإن اختلفت صوره لاختلاف درجات تجليه في الصور التي عبد بها. يقول ابن عربي في هذا المعنى: (والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه، ولذلك سموه كلهم إلّهاً مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك، هذا اسم الشخصية فيه. والألوهية مرتبة تخيل العابد له أنّها مرتبة معبود، وهي على الحقيقة مجلىٰ الحق لبصر هذا العابد المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلىٰ المختص)(٢).

---

(١) د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصّوفيّة في الإسلام ٥١٦.

(٢) فصوص الحكم ١/١٩٥؛ (فص حكمة إمامية في كلمة هارونية).

فالعارف هو الذي يشاهد الحق في كل صورة ومجلي ويعبده في صورة كل معتقد، وبذا يكون هيولي المعتقد، لأنَّ قصر الحق على صورة معينة، ونفيه عن بقية الصور هو انتقاص منه وجهل به. وهذا ما يؤكده ابن عربي عندما يقول: (فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص، وتكفر بما سواه، فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولي لصور المعتقدات كلها فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإنَّه يقول: ﴿فأينما تولوا فَثَمَّ وجه الله﴾ وما ذكر أيناً من أين)(١).

وبذا تلتقي الأديان والمعتقدات عند إلّه واحد فهو نار المجوس، وحجر الوثنيين، ومعبود اليهود، وإلّه النصارى، ورب المسلمين. لأنَّ كلًّا منهم عبده حسب الصورة التي تجلى لهم فيها فالكل مصيب إذاً. فلا شرك ولا كفر، وبالتالي فلا معنى للتعصب لدين دون دين، لأنَّ الكل يلتقي عند إلّه واحد. هذه المعاني ينظمها ابن الفارض في أبياته التالية:

تنزهت في آثار صنعي منزها ... عن الشرك بالأغيار جمعي والفتي
فبي مجلس الأذكار سمع مطالع ... ولي حانة الخمار عين طليعة
وما عقد الزنار حكماً سوى يدي ... وإن حل بالإقرار بي فهي حلت
وإن نار بالتنزيل محراب مسجد ... فما بار بالإنجيل هيكل بيعة
وأسفار توراة الكليم لقومه ... يناجي بها الأحبار في كل ليلة
وإن خر للأحجار في البد عاكف ... فلا وجه للإنكار بالعصبية
فقد عبد الدينار معنى منزه ... عن العار بالإشراك بالوثنية
وقد بلغ الإنذار عني من بغى ... وقامت بي الأعذار في كل فرقة
وما زاغت الأبصار من كل ملة ... وما راغت الأفكار من كل نحلة
وما اختار من للشمس عن غرة صبا ... وإشراقها من نور إسفار غرتي
وإن عبد النار المجوس وما انطفت ... كما جاء في الأخبار في ألف حجة
فما قصدوا غيري وإن كان قصدهم ... سواي وإن لم يظهروا عقد نية

(١) فصوص الحكم ١/١١٣؛ (فص حكمة أحدية في كلمة هودية).

رأوا ضـوء نـوري مـرة فتـوهمـوه نـاراً فضلوا في الهـدى بـالأشعـة
ولـولا حجـاب الكـون قلت وإنّمـا قيـامي بـأحكـام المـظاهـر مسكتي
فـلا عبث والخلق لم يخلقـوا سـدى وإن لم تكن أفعـالـهم بـالسـديـدة
على سمت الأسمـاء تجـري أمـورهم وحكمة وصف الذات للحكم أجرت[1]

هذه المعاني التي صاغها ابن الفارض في أبياته السابقة يجملها ابن عـربـي في العبارة التالية: (فانظر إلى هذه التنبئة الروحيـة الإلٓـهية مـا ألفظهـا وأدقها، ﴿أن اعبدوا الله﴾ فجاء بـالاسم (الله) لاختلاف العبـاد في العبادات واختـلاف الشرائـع، لم يخص اسماً خاصاً دون اسم، بل جاء بالاسم الجامع للكل)[2].

وبما أن لكل حقيقة في فكرة وحدة الوجود وجهين خلقاً وحقـاً ظاهـراً وباطنـاً تجمعهما هذه الحقيقة، وبما أنّ الأديان تلتقي في إلٓـه واحد والدين يقوم في أساسه على العبادة، فلا بد إذاً أن يكون للعبـادة وجهان لتتسق مـع أساس فكـرة الوحـدة. وهذا ما يشير إليه ابن عـربـي في قولـه: (فالصـلاة منا ومنـه، فإذا كـان هو المصلي فإنّما يصلي باسمه الآخر فيتأخر عن وجود العبد. وهو عين الحق الذي يخلقه العبد في قلبه بنظره الفكري أو بتقليده، وهو الإلٓـه المعتقد، ويتنوع بحسب ما قام بذلـك المحل من الاستعداد كما قال الجنيـد حين سئل عن المعـرفة بـالله والعارف فقـال: لون الماء لون إنائه)[3].

إذاً فالإنسان هو الذي يخلق إلٓـه معتقده ويعبده بالصورة التي يرتضيها، وهـذا يؤدي بنـا إلى القول بـوجـود نـوعين من الآلهـة همـا في الحقيقـة إلٓـه واحـد. لكن أحـدهما هـو إلٓـه المعتقد الـذي يتصوره كـل حسب تجليه لـه. والآخـر هـو الإلٓـه المطلق الذي لا يسعه شيء، لأنّه عين نفسـه وعين الأشياء. هـذا المفهوم يعبـر عنه ابن عـربـي بصدد تفسيـر قولـه تعالى ﴿وإن من شيء إلاّ يسبـح بحمده﴾. فيقـول:

---

(١) ابن الفارض، الديوان ١١٤ــ ١١٥؛ (التائية الكبرى).
(٢) فصوص الحكم ١/١٤٧؛ (فص حكمة نبويّة في كلمة عيسويّة).
(٣) المصدر نفسه ١/٢٢٥؛ (فص حكمة فرديّة في كلمة محمديّة).

(فالضمير الذي في قولـه (بحمده) يعـود على الشيء، أي بالثنـاء الذي يكـون عليه كمـا قلنا في المعتقـد أنه إنَّمـا يثني على الإلّـه الذي في معتقـده وربط بـه نفسـه. وما كان من عمله فهو راجع إليه فما أثنى إلاَّ على نفسه، فإنَّه من مدح الصنعة فإنَّمـا مدح الصانع بلا شك. فإن حسنها وعدم حسنها راجع إلى صـانعها. وإلّـه المعتقـد مصنوع للناظر فيه وهو صنعه. فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه ولهذا يذم معتقد غيره، ولو أنصف لم يكن له ذلك إلاَّ أن صـاحب هذا المعبـود جاهـل بلا شـك في ذلك، لاعتراضـه على غيره فيمـا اعتقده في الله، إذ لـو عرف مـا قال الجنيـد: لون المـاء لون إنـائه لسلَّم لكـل ذي اعتقاد مـا اعتقده، وعـرف الله في كل صـورة وكل معتقد. فهو ظـان ليس بعالم. ولـذلك قـال: (أنا عنـد ظن عبدي بـي) لا أظهـر له إلا في صورة معتقده، فإن شاء أطلق وإن شاء قيد. فإلّـه المعتقدات تأخذه الحـدود وهـو الإلّـه الـذي وسعـه قلب عبـده فـإن الإلّـه المـطلق لا يسعــه شيء، لأنَّـه عين الأشياء وعين نفسه والشيء لا يقال فيه يسع نفسه وَلاَ يسعها فافهم)[1].

إذاً فـلا معبـود في الحقيقـة إلاَّ الله، وإن تعـددت الآلهـة، وذلـك لاختـلاف درجات تجلي الذات الإلّـهية في صور تلك المعبـودات، ولهذا تسمى الحق بـرفيع الـدرجات، ولكنَّ أعـظم تلك الدرجـات وأعلى مجلىٰ للحق هو الهوى، لأنَّ أصل العبـادة هو الحب، وبمـا أنَّه لا معبـود في الحقيقة إلاّ الله فـلا محبـوب إذاً إلاَّ الله، فتقوم العبادة بتمكن الهوى من قلب العابـد، وبذا تكـون هي أعلى مجلىٰ عبد فيـه الله. في هذا المعنى يقول ابن عـربـي: (وما عبـد شيء من العالم إلا بعـد التلبس بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة في قلبه، لذلك تسمى الحق لنا برفيع الدرجـات ولم يقل رفيع الدرجة. فكثر الدرجات في عين واحدة فإنَّه قضى ألاَّ يعبد إلاَّ إيَّاه في درجات كثيرة مختلفة، أعطت كل درجة مجلى إلّـهياً عبد فيهـا، وأعظم مجلىٰ عبـد فيه وأعلاه (الهوى) كما قال ﴿أفرأيت من اتخذ إلّـهه هـواه﴾ وهو أعـظم معبود فـإنَّه لا يعبد شيء إلاَّ به وَلاَ يعبد هو إلاَّ بذاته، وفيه أقول:

---

(١) المصدر نفسه ٢٢٦/١؛ (فص حكمة فرديّة في كلمة محمديّة).

وحق الهوى أنَّ الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى[1]

فالخلاصة إذاً هي كما يشير سميح عاطف الزين أنَّ (الاختلاف في العقائد الدينية لا يعدو أن يكون اختلافاً في وجهات نظر، تهدف إلى حقيقة واحدة، وهي حب الله الذي يجب اتخاذه مذهباً، وبه تتوحد المعتقدات، ولا يعود هناك من فرق بين عقيدة وأخرى حتى ولا بين عقيدة سماوية وعقيدة وثنية)[2].

وهو ما يثبته ابن عربي في قوله:

(لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنّى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني)[3]

ويستخلص الدكتور أبو العلا عفيفي ممّا تقدم: أنَّ (الاعتقادات كلها صور من معتقد واحد، كما أنَّ الأديان كلها صور في مرآة رب الأرباب، قال ابن عربي يشير إلى العقيدة الصحيحة التي يعتبرها أساساً لكل العقائد:

عقد الخلائق في الإلّه عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوا)[4]

(ب) الجبر:

إذا كان الله هو جوهر العالم. والعالم مظهراً للذات الإلّهية، والإنسان أحد هذه المظاهر وصورة لأحد هذه التجليات غير المتناهية. فإن الأفعال الصادرة عن الإنسان هي في الحقيقة صادرة عن الله. وما الإنسان إلاّ هيكل حوى ذلك الجوهر

(١) فصوص الحكم ١/١٩٤؛ (فص حكمة إماميّة في كلمة هارونية).
انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية ٢/١١٢.
(٢) سميح عاطف الزين، الصّوفيّة في نظر الإسلام ٤٧٠.
(٣) ابن عربي، ترجمان الأشواق ٤٣ ـ ٤٤.
انظر: ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق ٤٩ ـ ٥٠.
(٤) فصوص الحكم ٢/٩٣.

الإلـهي في داخله. يقـول ابن عـربـي: (إنَّ صفـة العبـد هي عين الحق لا صفـة الحق، فالظاهر خلق والباطن حق، والباطن منشأ الظاهر، فإنَّ الجوارح تابعة منقادة لما تريد بها النفس، والنفس باطنة العين ظـاهرة الحكم، والجـارحة ظـاهرة الحكم لا باطن لها، لأنَّه لا حكم لها، فينسب الاعوجاج والاستقـامة للمـاشي بالممشي بـه لا إلى من مشى به والماشي بالخـلق إنَّما هو الحق)[1].

فالإنسان مجرد صورة لا وجـود لها ولا قيمـة في ذاتها، لأنَّ المتصـرف حقيقة هو الله، وبذا فكل شيء في هذا العالم خاضع لقانون الجبرية الأزليّة، بما في ذلك الاعتقادات وما فيها من معـاص وطاعات. فـالتصرف وعـدم التصرف شيء واحـد، لأنَّـه لا يكـون في هـذا الـوجـود إلَّا مـا ثبت في الأزل، لأنَّ الأمـور مقـررة مقــدرة ولا يمكن محوها أو تغييرها، ويشيـر العطار إلى ذلـك فيقول: (سلب كـل شيء من أيـدينا فمـاذا عسى نفعل ــ خط سجـل حياتنـا بـالأمس ولا يعلم أحـد مـاذا خط ــ وا أسفـاه إنَّ القلب يتبـع مـا قـدر لـه فعبث أن نـأمـره إنَّ مـا قـدر كـائن جهـدت أم لم تجهـد ــ أسلم رأسك لمـا كتب في اللوح المحفوظ واصمت، فلن يمحـو القلم ما خط)[2].

فمـا معنى التصرف إذاً، ومـا قيمته؟ ومـا معنى الحريـة الإنسـانيـة في عـالم خاضع لقانون الوجود الصادر عن الله؟

إنَّ مفهـوم الجبـريّـة عنـد ابن عـربـي ليس واحـداً، بـل إنَّ هنـاك مستـويين مختلفين:

أحـدهما جبـر العامـة: وهو جبـر غير مفهـوم لهم بل إنَّهم يتصـورون أنَّ لهم اختياراً وقدرة على الفعل وتمكناً منه وتصرفاً فيه.

أمَّـا المستوى الثـاني وهو جبـر الخاصـة: وهم العـارفـون المتحققـون بمقـام الولاية، الواصلون إلى درجة القرب من الله، فإن وقـوفهم على حقيقة الأمـر بتوحـد

---

(١) ابن عربـي، الفتوحات المكية ٢/٥٦٣

(٢) د. عبد الوهاب عزام، التصوّف وفريد الدين العطار ٨٩، عن (مختار نامه، الكليات للعطار).

الـوجود وتـوحدهم مـع الحق. جعلهم يدركـون أن ليس لهم من الأمـر شيء، وأنّ المتصرف الحقيقي هو الله، وأنَّهم صور لا قيمة لها في ذاتها، والـواقع أنَّ الخـاصة هم الـذين يدركـون الأمر على حقيقتـه، ومن ثَمَّ فإن مـا يتصوره العـامة وينسبـونه إلى أنفسهم لا يعدو أن يكون مجـرد اختيار صـوري لا حقيقة لـه ولا تأثيـر فيه. هـذا ما يشيـر إليه ابن عـربـي عندمـا يقول: (فـإن قلت وما يمنعـه من الهمـة المؤثـرة وهي موجودة في السالكين من الأتباع، والرسل أولى بهـا، قلنا: صـدقت، ولكن نقصك علم آخر، وذلك أنَّ المعرفة لا تترك للهمة تصرفاً. فكلَّما علت معرفته نقص تصرفه بالهمة، وذلك لوجهين: الوجه الواحد لتحققه بمقام العبودية ونظره إلى أصل خلقـه الطبيعي، الوجه الآخر: أحديَّة المتصرف والمتصرف فيه: فلا يـرى على من يرسـل همته فيمنعه ذلك وفي هذا المشهد يرى أنّ المنازع له مـا عدل عن حقيقتـه التي هو عليها في حال ثبوت عينه وحال عدمه. فما ظهر في الوجـود إلَّا ما كـان له في حـال العدم في الثبوت، فما تعدى حقيقته ولا أخل بطريقته. فتسمية ذلك نـزاعاً إنَّمـا هو أمـر عـرضي أظهـره الحجـاب الـذي على أعين النـاس كمـا قـال الله فيهم ﴿ولكن أكثرهم لا يعلمون. يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخـرة هم غافلون﴾. وهو من المقلوب فإنه من قولهم ﴿قلوبنا غلف﴾ أي في غلاف وهو الكن الذي سـتـره عن إدراك الأمـر على ما هـو عليـه. فهـذا وأمثـالـه يمنـع العـارف من التصـرف في العالم، قال الشيخ أبو عبد الله بن قايد للشيخ أبـي السعود بن الشبل لم لا تتصرف؟ فقال أبو السعود: تركت الحق يتصرف لي كما يشاء. يريد قوله تعالى آمراً ﴿فاتخذه وكيلاً﴾ فالـوكيل هـو المتصرف ولا سيمـا وقد سمـع الله تعالى يقـول ﴿وأنفقوا ممـا جعلكم مستخلفين فيه﴾. فعلم أبو السعود والعارفـون أنّ الأمر الـذي بيده ليس لـه، وأنَّه مستخلف فيه. ثم قال له الحق هذا الأمر الـذي استخلفتك فيـه وملكتك إيّـاه. اجعلني واتخذني وكيلاً فيه، فامتثل أبو السعود أمر الله فـاتخذه وكيـلاً. فكيف يبقى لمن يشهد هذا الأمر همة يتصرف بها، والهمـة لا تفعل إلاّ بـالجمعية التي لا متسـع لصاحبها إلى غير ما اجتمع عليه؟ وهـذه المعرفـة تفرقـه عن هذه الجمعيـة. فيظهـر العارف التام المعرفة بغاية العجـز والضعف. قال بعض الأبـدال للشيخ عبـد الرزاق رضي الله عنه قل للشيخ أبـي مدين بعد السلام عليه يا أبا مدين لم لا يعتـاص علينا

شيء، وأنت تعتاص عليك الأشيـاء، ونحن نـرغب في مقامـك وأنت لا ترغب في مقامنا؟ كذلك كان مع كون أبـي مدين رضي الله عنه كان عنده ذلك المقـام وغيره، ونحن أتم في مقام الضعف والعجز منه. ومع هذا قال له هذا البـدل ما قـال. وهذا من ذلـك القبيل أيضـاً. وقال ﷺ في هـذا المقام عن أمـر الله له بـذلـك ﴿ما أدري ما يفعل بـي ولا بكم إن اتبع إلاّ ما يوحي إليّ﴾. فالـرسول بحكم مـا يوحى إليـه به ما عنده غير ذلك. فإن أوحي إليه بالتصرف بجزم تصرف، وإن منع امتنع، وإن خيّر اختار ترك التصرف إلاَّ أن يكون ناقص المعرفة. قال أبـو السعود لأصحـابه المؤمنين به: إن الله أعطاني التصرف منذ خمس عشرة سنة وتركناه تـظرفاً. هـذا لسان إدلال وأمّا نحن فما تركناه تظرفاً ــ وهو تركه إيثاراً ـــ وإنَّمـا تركنـاه لكمال المعـرفة، فـإنَّ المعرفة لا تقتضيه بحكم الاختيار. فمتى تصرف العارف بالهمة في العـالم فعن أمر إلـهي وجبر لا باختيار. ولا نشك أنَّ مقام الرسالة يطلب التصرف لقبول الرسالة التي جاء بها، فيظهر عليه ما يصدقه عند أمته وقومه ليظهر دين الله. والولي ليس كذلك. ومع هذا فلا يطلبه الرسول في الظاهر، لأنَّ للرسول الشفقة على قومه، فلا يـريد أن يبالغ في ظهور الحجة عليهم، فإن في ذلك هلاكهم فيبقى عليهم)[1].

وإدراك هؤلاء العـارفين لحقيقة جبـرية الأحكـام الإلـهية ليست مقصـورة على هذه الحياة الدنيا، بل تتجاوزهـا إلى الآخرة يـوم تنصب الموازين وتحصى الأعمـال ويبدأ الحساب ويرى كلٌّ نتيجـة عمله، أمّا العـامّة الـذين اعتقدوا أنَّ لهم من الأمـر شيئاً فيندم مسيئهم على ما قدم من شرور وخطايـا. ويتحسر محسنهم على مـا ضيع من خيـر وحسنات. لكن العـارفون وحـدهم لا يعانـون من ندم أو حسـرة لأنَّهم كما أدركوا أن ليس لهم من الأمر شيء في حيـاتهم الدنيـا، فكذلـك الأمر في الآخـرة، لأنَّ ما وقع من خطيئة أو ضاع من حسنة، إنَّما كان مقدراً أزلاً وإنَّهم إنما ساروا على الطريق الذي رسمه الحق لهم. وفي هذا المعنى يقول ابن عربـي: (فيقـول فاعـل الشر يا ليتني فعلت خيراً ويقول فاعل الخيـر يا ليتني زدت، والعـارف لا يقول شيئـاً

---

(١) فصوص الحكم ١/١٢٧ ــ ١٣٠. (فص حكمة ملكية في كلمة لوطية).

فإنّه ما تغير عليه حال كما كان في الدنيا، كذلك هو في الآخرة أعني من شهـود ربه وتبـرية من الملك والتصـرف فيه، فلم يقم لـه عمـل مضـاف إليه يتحسـر على تـرك الزيادة منه وبذل الوسع فيه وما كان منهم من زلل مقـدر وقع منهم بحكم التقـدير)[1].

إذاً فمشكـلة القضاء والقدر (الجبر) هي التي يخضع لها الوجود بأسره، لأنّـه لا يكون في هذا الكـون إلّا ما تقـرر أصلاً في الأزل، ومن أدرك هـذه الحقيقة فقـد أدرك سر القدر الذي هو سر الوجود وحقيقته فيسعد بها أو يشقى.

أمّا السعادة فلأنّه حصّل الراحة عندما أدرك أنّ كل ما يجري في هـذا الكون، إنّما هو نتيجة لقوانين حددت لكل إنسـان أن يظهـر بالصـورة التي هو عليهـا بالـواقع، وبالتالي فإنّ العلم بهذا الأمـر يورث النفس الـراحة والـطمأنينـة، لأنّها تعلم أنّ كـل ما يصدر منها إنّما هو نتيجة لما غرس في طبيعتها.

أمّـا الشقاء فيحـدث عندمـا تكثر المعـاصي والذنـوب والآلام والمصائب، ثُمَّ لا يدري الإنسان هل قدر له الخلاص منها أو حكم عليه بالاستمرار فيها؟ وهذا سـر من أسـرار القـدر التي اختص الله نفسـه بهـا. وإلى هـذا المعنى يشيـر ابن عـربـي بقوله: (فسـر القدر من أجـلّ العلوم وما يُفهِمـه الله تعالى إلّا لمن اختصـه بالمعـرفة التامة، فالعلم به يعطي الراحة الكلية للعالم به، ويعطي العذاب الأليم للعالم به أيضاً، فهو يعطي النقيضين وبـه وصف الحق نفسه بـالغضب والرضـا وبه تقـابلت الأسماء الإلـهية)[2].

فـالجبـر إذاً هــو الحكم الـذي فـرض على العبـاد جميعهم، وليس لهم في حياتهم اختيار حتى وإن جاءت بعض عبارات ابن عـربـي لتعطي لـلإنسان شيئـاً من الاختيار، بتحميله مسؤولية أعماله وسط هذه الجبرية الصارخة التي ينادي بها مذهبه وتصرح بها أقواله في كل حين، وإن الطاعة والمعصية إنّما هما صادرتان عن طبيعـة الإنسان نفسه، إلّا أنّه وإن أعطى الإنسان مسؤولية فعله من خير أو شر يعـود ليسلب

(١) ابن عربـي، الفتوحات المكية ٤/ ٤٩.
(٢) فصوص الحكم ١/ ١٣٢. (فص حكمة قدرية في كلمة عُزيْرية).

هذه الطبيعة كل ما عندها ليخضعها لقانون الجبرية الإلٓهية، وإلى هذا تشير أبيات ابن عربي التالية:

(إذا كان علم الحق في الحق يحكم ... ففي خلقه أحرى فمن يتحكم
وليس بمختار إذا كان هكذا ... فكل إلى سبق الكتاب مسلم
فما الخوف إلّا من كتاب تقدمت ... له سور فينا وآي وأنجم
فلو كان مختاراً أمناه أنّه ... رؤوف رحيم بالعباد وأرحم
وأخبر في البشرى برحمته التي ... يكون لها السبق الكريم المقدم
على غضب أبداه فعل عبيده ... يزول بحمد الله عنه وعنهم
وليس كتابي غير ذاتي فافهموا ... فما مثله إياي فأفشوا واكتموا)[1]

(ج) روحانية الجزاء:

بما أنَّ هذا الكون بما فيه من الإنسان، خاضع للأوامر الإلٓهية بشقيها، الأمر التكليفي الذي يخاطب الله به عباده فيجيبونه بالطاعة أو المعصية حسب مقتضيات أعيانهم المقدرة أزلاً، أو الأمر التكويني والمسمى بالمشيئة الإلٓهية المتعلقة بالأشياء على النحو الذي قدرت عليه أزلاً.

فكل شيء خاضع إذاً للأمر التكويني منفذ له فالمشيئة الإلٓهية متعلقة بالأفعال من حيث هي لا بمن ظهر الفعل على يديه.

وبما أنَّ الطاعة والمعصية ليس لهما مدلول ديني حقيقي. فالأولى ألّا يكون للثواب والعقاب مدلول حقيقي كما ذكرت الشريعة، بل إن مآل الجميع إلى النعيم من دخل الجنة منهم أو من كان في النار، لأنَّ الجزاء من نعيم وعذاب هو حالة يشعر بها الحق نفسه، لأنَّه هو المتعين في صور الموجودات، وبما أنَّ جميع الأفعال صادرة بمقتضى المشيئة الإلٓهية خاضعة للأمر التكويني، وإن بدت في صورة مخالفة للأمر الديني إلّا أنَّها في النهاية خير في ذاتها، ولا يمكن وصفها

(١) الفتوحات المكية ٤/١٥ ــ ١٦.

بالشر إلاّ بصورة عرضية، وإن وصفت بالشر فجزاؤها الغضب الذي مآله إلى الرحمة والنعيم، يقول ابن عربي:

(إن لله الصراط المستقيم ظاهر غير خفي في العموم
في صغير وكبير عينه وجهول بأمور وعليم
وبهذا وسعت رحمته كل شيء من حقير وعظيم

﴿وما من دابّة إلاّ هو آخذ بناصيتها، إنَّ ربي على صراط مستقيم﴾ فكل ماش فعلى صراط الرب المستقيم فهم غير مغضوب عليهم من هذا الوجه ولا ضالون، فكما كان الضلال عارضاً كذلك الغضب الإلَـهي عارض. والمآل إلى الرحمة التي وسعت كل شيء، وهي السابقة وكل ما سوى الحق دابَّة فإنَّه ذو روح وما ثم من يدب بنفسه، وإنَّما يدب بغيره فهو يدب بحكم التبعية للذي هو على الصراط المستقيم)[1].

إذاً فلا عذاب ولا ثواب في الدار الآخرة بالمعنى الذي جاءت به الشريعة، بل إنَّ النعيم هو مآل الجميع وإن اختلفت صورة وتعددت أسماؤه. أمّا الاختلاف بين أهل الجنة وأهل النار فهو اختلاف في درجة كل منها بالنسبة لمعرفة الحق والقرب منه، وذلك لأنَّ الرحمة الإلَـهية قد وسعت كل شيء. وعليه فإن النعيم الحقيقي يكون على قدر المنزلة التي وصل إليها الإنسان بقربه من الله وهذه تكون نتيجة المعرفة الكاملة لسر الوحدة في الحياة الدنيا. أمّا العذاب فهو الحجب بستر الوجود عن إدراك هذه الوحدة. يقول ابن عربي:

فلم يبق إلاّ صادق الوعد وحده وما لوعيد الحق عين تعاين
وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم على لذّة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد فالأمر واحد وبينهما عند التجلي تباين
يسمى عذاباً من عذوبة طعمه وذاك له كالقشر والقشر صائن[2]

---

(١) فصوص الحكم ١/١٠٦. (فص حكمة أحدية في كلمة هودية).
انظر: الفتوحات المكية ٢/٥٦٣.

(٢) المصدر نفسه ١/٩٤. (فص حكمة عليّة في كلمة إسماعيلية).

ومعنى الجنة والنار هو القرب أو البعد عن الله، وهو بعد يتوهمه الإنسان بينه وبين الله. أمّا نعيم الجنة فهو نعيم المعرفة بالنفس وبالله.

وتفسير ابن عربي للجنة مختلف جداً عن تلك الجنة التي ذكرتها الشريعة، فنجده يذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿يا أيَّتها النفس المطمئنَّة ارجعي إلى ربك راضيةً مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنَّتي﴾[1].

إنَّ الله لا يخاطب بهذه الآية نفساً دون نفس، بل إنه يخاطب النفوس جميعها، يأمرها بأن ترجع إليه، إلى ربها الخاص الظاهر فيها، لا الله رب الجميع. وبذا فإن العباد الذين عرفوا أربابهم صاروا راضين مرضيين عندهم. أمّا الجنة: فالمقصود بها الستر وذلك لأنَّها مشتقة من (جنّ) بمعنى ستر.

فالجنة إذاً هي الصورة التي تختفي فيها ذات الحق وتستتر. وعليه فالحق يأمر كل نفس مطمئنة أن تعود إلى صورتها وتتأمل ما فيها من الحق المستتر، وهنا يدرك الإنسان السعادة العظمى عندما تنكشف له وحدة الحق والخلق، فيدرك العارف مدى قربه من الله وتحققه بالوحدة الذاتية معه. وهذه هي جنة العارف ونعيمها عقلي روحي صرف.

وإلى هذا يشير ابن عربي، إذ يقول: (وكذلك كل نفس مطمئنة قيل لها ﴿ارجعي إلى ربك﴾ فما أمرها أن ترجع إلاَّ إلى ربها الذي دعاها فعرفته من الكل ﴿راضية مرضية﴾ هنا كل عبد عرف ربه تعالى واقتصر عليه ولم ينظر إلى رب غيره مع أحدية العين لا بد من ذلك ﴿وادخلي جنتي﴾ التي بها ستري وليست جنتي سواك فأنت تسترني بذاتك. فلا أعرف إلاَّ بك كما أنَّك لا تكون إلاَّ بي، فمن عرفك عرفني وأنا لا أعرف فأنت لا تعرف. فإذا دخلت جنته دخلت نفسك، فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التي عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتها إياها فتكون صاحب معرفتين معرفة به من حيث أنت ومعرفة بك من حيث هو لا من حيث أنت)[2].

---

(١) الفجر ٢٧ ــ ٣٠.

(٢) فصوص الحكم ١/٩٢. (فص حكمة عليّة في كلمة إسماعيلية).

أمّا جهنم وألمها فهو عذاب الحجاب وذله، وهو عذاب وقتي زائل لزوال مسمى جهنم. وزواله ليس بمنّة من الله، ولكن بما استحقته حقائق الأعمال الناتجة من تحكم الرب بنواصي العباد بحكم الجبر المسير لهم. ولذا فكل طريق يسلكونه مستقيم وإن بدا بخلافه، ونهاية الطريق المستقيم اللذة والنعيم. وهذا ما يعنيه ابن عربي عندما يقول: (فإن الطريق الذي هو الصراط هو للسلوك عليه والمشي فيه، والسعي لا يكون إلَّا بالأرجل، فلا ينتج هذا الشهود في أخذ النواصي بيد من هو على صراط مستقيم، إلَّا هذا الفن الخاص من علوم الأذواق (فيسوق المجرمين) وهم الذين استحقوا المقام الذي ساقهم إليه بريح الدبور التي أهلكتهم عن نفوسهم بها، فهو يأخذهم بنواصيهم والريح تسوقهم ـ وهو عين الأهواء التي كانوا عليها ـ إلى جهنم وهي البعد الذي كانوا يتوهمونه، فلمّا ساقهم إلى ذلك الموطن حصلوا في عين القرب فزال البعد فزال عين مسمى جهنَّم في حقهم، ففازوا بنعيم من جهة الاستحقاق، لأنَّهم مجرمون. فما أعطاهم هذا المقام الذوقي، اللذيذ من جهة المنَّة، وإنَّما أخذوه بما استحقته حقائقهم من أعمالهم التي كانوا عليها، وكانوا في السعي في أعمالهم على صراط الرب المستقيم، لأنَّ نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة فما مشوا بنفوسهم، وإنَّما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب)[1].

فالنتيجة إذاً لا ثواب، لا عذاب بالمعنى المادي المعروف في نصوص الشرائع، إذ الجزاء بشقيه روحاني صرف.

(د) الحقيقة المحمدية:

بما أنَّ فكرة وحدة الوجود تقوم على أساس أن هذا العالم ما هو إلَّا مظهر لتجلي الذات الإلّهية في أعيان الممكنات، وأنَّ الله هو جوهر العالم الساري في الموجودات، وأنَّ الخالق هو المخلوق. فإن هذا الإنسان هو أكمل مظاهر تجلي الذات الإلّهية وأعظم صورها، وهو المختصر الشريف والكون الجامع لجميع

---

(١) فصوص الحكم ١/١٠٧ ـ ١٠٨. (فص حكمة أحدية في كلمة هودية).

حقائق الوجود ومراتبه، وهو العالم الأصغر الذي انعكست في مرآة وجوده كل الكمالات. وعليه فقد استحق الخلافة في الأرض وأمرت الملائكة بالسجود له. وأعلى مراتب هذا التجلي والكمال هم الأنبياء والأولياء، وأكمل هؤلاء على الإطلاق هو محمد بن عبد الله ﷺ، لكنه ليس محمداً النَّبي المبعوث إنَّما هو الحقيقة المحمدية التي هي المظهر الكامل للذات الإلٓهية بأسمائها وصفاتها والتي بدىء الخلق بها، لأنها كانت موجودة في الهباء الذي هو أول الخلق، فلمَّا تجلى الله لذلك الهباء قبل كل شيء منه حسب قربه ولم يكن أحد أقرب إليه من حقيقة محمد ﷺ فكان بذلك أول ما ظهر من الوجود. ثُمَّ منه ظهرت بقية الموجودات واتضحت مسميات الأشياء.

وفي هذا الصدد يقول العطار في (نعت سيد المرسلين): (استمد العالمان اسميهما من وجوده، ووجد العرش راحته من اسمه، وتم خلق كل شيء كقطرات ندى من بحر وجوده، كما ظهر العالمان إلى الوجود من طفيلة نوره مقصد جميع المخلوقات، وهو أصل الموجودات والمعدومات، وما أن خلق الحق نوره المطلق، حتى خلق من نوره مائة بحر من نور، ومن أجله خلق الروح الطاهرة ومن أجله خلق الدنيا، ولم يكن لخلقه من مقصود سواه، ولا وجود لمن هو أطهر ذيلاً منه، وأوَّل ما بدأ من عالم الغيب كان نوره الطاهر بلا أدنى ريب، وبعد ذلك أصبح نوره خير علم، فبدا من بعده العرش والكرسي واللوح والقلم، فالعلم ما هو إلَّا علم من نوره الطاهر، وآدم وذريته ما هم إلَّا علم آخر منه، ولكن ما أن بدا نور الله الأعظم حتى خر ساجداً أمام الخالق وقضى القرون ساجداً، ووقف سنوات وأعماراً راكعاً. فكان مشغولاً طوال سنوات بالقيام حيث قضى عمره كله في الصلاة والتشهد بالتمام. ومن الصلاة وضح نور تلك البحار الزاخرة بالأسرار فكان فرض الصلاة على جميع البشر.

هذا النور جعله الحق بمثابة الشمس والقمر، بل جعله بلا قرين إلى الأبد، وفجأة فُتح أمام بحر الحقيقة طريقاً ظاهراً إلى النور، فما أن رأى بحر الأسرار ذلك النور، حتى هاج تيهاً ودلالاً. ومن شدة الطلب دار حول نفسه سبع دورات، فظهرت الأفلاك السبعة الدوارة، وتحولت كل نظرة صوبت إليه من الحق إلى كوكب

بـدا في الأفق ساطعـاً، بعد ذلـك استقر ذلـك النـور الـطاهـر حيث أصبـح العـرش العالي، واتخذ اسم الكرسي ثُمَّ طلب العرش والكرسي أن يكونـا صورة لـذاته، ثُمَّ ظهرت جميع الملائكة من صفاته)[1].

إذاً فقد ظهر هذا الكون من انعكاسات النـور المحمدي، الذي بدىء به خلق الوجود، ليصبح بعد ذلك الاسم الباطن في ظهور كل نبـي من لدن آدم إلى أن ظهر في صورته العنصرية كخاتم الأنبياء والمرسلين، ولتأتي شريعته ناسخة لكـل شريعـة جاء بها اسمـه الباطن في صـورة الأنبياء السـابقين، لأنَّه وإن اختلفت الأسمـاء التي ظهر بها إلَّا أنه المشرّع الأوحد فيها المستتر خلف عالم الغيب.

يقـول ابن عـربـي: (اعلم أيـدك الله، أنَّـه لمـا خلق الله الأرواح المحصـورة المدبرة للأجسام بالزمـان عند وجـود حركـة الفلك لتعيين المدة المعلومـة عند الله، وكان عند أول خلق الزمان بحركته خلق الروح المدبرة روح محمد ﷺ، ثُمَّ صدرت الأرواح عند الحركات، فكان لها وجود في عالم الغيب دون عالم الشهـادة، وأعلمه الله بنبوته وبشَّـره بها، وآدم لم يكن إلَّا كمـا قال بين المـاء والطين، وانتهى الـزمان بالاسم الباطن في حق محمد ﷺ إلى وجود جسمه وارتباط الـروح به، انتقـل حكم الزمان في جريانه إلى الاسم الظاهر، فظهر محمد ﷺ بـذاته جسمـاً وروحاً، فكـان الحكم له باطناً أولاً في جميع ما ظهر من الشرائع على أيدي الأنبياء والرسل سـلام الله عليهم أجمعين، ثُمَّ صار الحكم له ظاهراً فنسخ كل شـرع أبرزه الاسم البـاطن بحكم الاسم الـظاهر، لبيـان اختلاف حكم الاسمين وإن كـان المشرع واحـداً وهو صاحب الشرع، فإنَّه قـال كنت نبياً ومـا قال كنت إنسـاناً ولا كنت مـوجوداً، وليست النبوّة إلَّا بالشرع المقررة عليه من عند الله فأخبره أنَّه صاحب النُّبوة قبل وجود الأنبياء الذين هم نوابه في هذه الدنيا)[2].

---

(١) فريد الدين العطار، منطق الطير ١٥٦ ــ ١٥٧ (٢٤٤ ــ ٣٨٧).

(٢) ابن عربـي، الفتوحات المكية ١/١٤٣ ــ ١٤٤، وانظر أيضاً: ابن عربـي، فصوص الحكم ١/٢١٤. وقـد قال بهـذه الفكرة ابن الفـارض في الأبيـات التي سبقت الإشـاره إليهـا عنـد عرض فكرة وحدة الوجود.
انظر: المبحث نفسه ٤٤ ــ ٤٥.

وهذا التصور للحقيقة المحمدية لا يقف عند حدود أنَّها أول ما بدىء به الأمر وختم، وأنَّها الاسم الباطن في ظهور كل نبي، بل إنَّها تتعداه لترتفع إلى مراتب الألوهية ولتصبح الحقيقة المحمدية هي الصورة الكاملة المتجسدة للذات الإلّـهية التي لا ترى بذاتها ولا تنفصل عنها، في هذا يقول عبد الكريم الجيلي: (وأشهد أنَّ سيدنا محمداً ﷺ المدعو بفرد من أفراد بني آدم، عبده ورسوله المعظم، ونبيه المكرم، ورداؤه المعلم، وطرازه الأفخم، وسابقه الأقدم، وصراطه الأقوم، مجلى مرآة الذات، منتهى الأسماء والصفات، مهبط أنوار الجبروت، منزل أسرار الملكوت، مجمع حقائق اللاهوت، منبع رقائق الناسوت، النافخ بروح الجبرلة، والمانع بسر الميكلة، والسابح بقهر العزرلة، والجانح بجمع السرفلة، عرش رحمانية الذات، كرسي الأسماء والصفات، منتهى السدرات، رفرف سرير الأسرات، هيولي الهباء والطبيعيات، فلك أطلس الألوهيات، منطقة بروج أوج الربوبيات، سموات فخر التسامي والترقيات شمس العلم والدِّراية، بدر الكمال والنِّهاية، نجم الاجتباء والهداية، نار حرارة الإرادة، ماء حياة الغيب والشهادة، ريح صبا نفس الرحمة والربوبية، طينة أرض الذلة والعبودية، ذو السبع المثاني صاحب المفاتيح والثواني مظهر الكمال ومقتضى الجمال والجلال)[1].

فمحمد ﷺ كان آخر الموجودات الشريفة بالصورة وأولها بالمعنى، وهو الصلة بين الألوهية والمألوهية.



(١) عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل ١/٤ ــ ٥.

الفصل الثاني

الاتصال الإنساني الخاص

المبحث الأول : وسائل الاتصال .

المبحث الثاني : مقدمات الاتصال .

المبحث الثالث : حالات الاتصال .

المبحث الرابع : نتائج الاتصال

المبحث الخامس : قضية التعبير عن الاتصال

من الصّوفيَّة من اهتم بوحدة الوجود وما تنطوي عليه من القول بحلول الذات الإلهية في صور الكائنات، سواء أكان ذلك عاماً لجميع المخلوقات أم خاصاً في بعض البشر، أو باتحاد هذه الذات معها. وبالتالي، فقد كانت نظرتهم إلى الوجود شمولية كلية. وإلى الإنسان بوصفه جزءاً من هذا الوجود، وإن كان له شرف على بقية الكائنات.

هذه هي خلاصة مفهوم الاتصال الكوني العام.

أمّا جمهور الصّوفيَّة، فقد كان جل اهتمامهم موجهاً إلى الإنسان وعلاقته بالله، تلك العلاقة التي تقوم في أساسها على الاجتهاد في الطاعة، والمواظبة على العبادات، والمداومة على الذكر، من قِبَلِ العبد وغيرها من الأمور التي تقرِّب العبد من الرب، وعلى اللطف والرحمة من قِبَلِ الله سبحانه وتعالى.

وهذا هو مفهوم الاتصال الإنساني الخاص.

وإذا كانت الصّوفيَّة قد أشارت إلى شرف الإنسان على بقية الكائنات، فإنَّ هذا الشرف لا يتم ولا يتحقق إلاَّ بهذا الاتصال الخاص. ومن ثَمَّ فقد كثر حديثهم عنه، فنراهم قد تحدَّثوا عن وسائله وأسبابه، وعن بداياته ومقدماته، وتحدثوا عن حالاته وملابساته، ثُمَّ تحدثوا عن نتائجه وعواقبه.

وسأتناول بمشيئة الله كلًّا من هذه النقاط الهامة في مباحث هذا الفصل.

***

المبحث الأوّل

وسائل الاتصال

اقتضت رحمة الله بعباده أن تكثر وسائل الاتصال به، وتتعدَّد، وذلك رعايةً لاختلاف الطبائع البشرية وما تنطوي عليه من الضعف والقصور.

وإن كانت هذه الوسائل كلها تهدف إلى غاية واحدة، مهما تعددت مناهجها العملية وتنوَّعت أساليبها تبعاً للاجتهاد وتبدَّل الزمان والمكان والأشخاص.

ولو أردنا أن نتتبَّع ما تحدَّث به الصّوفيَّة من الوسائل لطال بنا الحديث جداً. ولذا سنقتصر هنا على بعض هذه الوسائل، والتي تحتل عند الصّوفيَّة مكان الصدارة، بادئين بالتوبة التي تعتبر منطلق السالك في سيره إلى ربه.



أولاً: التوبة

التوبة بمفهومها الشرعي: هي الرجوع عمّا كان مذموماً في الشرع إلى ما هو محمود فيه، أو هي الرجوع عن الذنب.

وهي واجبة من كل ذنب، لقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحاً﴾[1].

ولها شروط ثلاثة إن كانت متعلقة بحق من حقوق الله:

١ ــ الإقلاع عن الذنب.

٢ ــ الندم عليه.

٣ ــ العزم على عدم العودة إليه.

يضاف إليها شرط رابع إن كانت متعلِّقة بحق آدمي وهو: إبراء الذِّمة من حق الغير، سواء أكان حقاً مادياً أم معنوياً.

والتوبة من الذنوب وسيلة لمحبة الله للعبد، لقوله عزَّ من قائل: ﴿إنَّ الله يحب التوّابين ويحب المتطهرين﴾[2].

وقوله ﷺ: «لله أشد فرحاً بتوبة عبده، حين يتوب إليه، من أحدكم كان على راحلته بأرض فلاةَ، فانفلتت منه وعليها طعامه وشرابه، فأيِس منها، فأتى شجرة، فاضطجع في ظلها قد أيس من راحلته، فبينا هو كذلك إذ هو بها قائمة عنده، فأخذ بخطامها ثُمَّ قال من شدة الفرح: اللّهم أنت عبدي وأنا ربك، أخطأ من شدة الفرح»[3]. رواه أنس بن مالك.

---

(١) سورة التحريم: الآية ٨.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٢٢.

(٣) صحيح مسلم، كتاب التوبة ١٧/٦٣ ــ ٦٤.

أمّا المتصوِّفة، فللتوبة عندهم مفهومها الخاص، الذي يقترب أحياناً إلى المفهوم السني ويبتعد عنه أحياناً أخرى. فهي عندهم لازمة لمن أراد أن يسلك الطريق إلى الله، لأنَّها (أول منازل السالكين، وأول مقام من مقامات الطالبين)(١).

كما أنّها (أصل لكل مقام وقوام كل مقام. ومفتاح كل حال وهي أول المقامات، وهي بمثابة الأرض للبناء، فمن لا أرض له لا بناء له، ومن لا توبة له لا حال له ولا مقام)(٢).

وهي أيضاً (أوَّل مقام لسالكي طريق الحق، كما أنّ الطهارة أوَّل درجات طالبي الخدمة)(٣).

وتبدأ التوبة عند انتباه القلب من رقدة الغفلة، فيرى ما هو عليه من سوء حال، وتصحو فيه إرادة التوبة والإقلاع عن الذنب، وهنا يمده الخالق بالعزيمة، ويأخذ بيده في طريقه إليه.

لكن هنالك من يرى أنَّ التوبة مسبوقة بشيء آخر كالزجر. والزجر في اللغة: هو المنع، وهو حالة يستشعرها الإنسان في داخله بما يهبه الله له من شعور بخطأ المسير، فينتبه لنفسه ويمتنع، وبهذا تكون (التوبة وهي في مبدأ صحتها تفتقر إلى أحوال، وإذا صحَّت تشتمل على مقامات وأحوال ولا بد في ابتدائها من وجود زاجر، ووجدان الزاجر حال، لأنَّه موهبة من الله تعالى على ما تقرَّر أن الأحوال مواهب وحال الزجر مفتاح التوبة.

قال رجل لبشر الحافي: مالي أراك مهموماً. قال: لأني ضال ومطلوب، ضللت الطريق والمقصد، وأنا مطلوب به، ولو تبيَّنت كيف الطريق إلى المقصد لطلبت، ولكن سنَّة الغفلة أدركتني وليس لي منها خلاص إلاّ أن أزجر فأنزجر)(٤).

---

(١) القشيري، الرسالة القشيرية ٤٥.

(٢) السهروردي، عوارف المعارف ٤٧٦، انظر الهجويري، كشف المحجوب ٢/٥٣٦ ـ ٥٣٧.

(٣) الهجويري، كشف المحجوب ٢/٥٣٥.

(٤) السهروردي، عوارف المعارف ٤٧٦، انظر الهجويري، كشف المحجوب ٢/٥٣٦ ـ ٥٣٧.

إذاً، فلكي تبدأ التوبة وتتيسَّر فلا بد أن تسبق بزجر ينبِّه الغافل من رقدته، ويدفعه لطلب طريق الرشد، فإذا طلب الرشد أدرك أنَّه على غير سبيل الرشد، فعاد إلى الله وتاب.

وللزجر صور مختلفة، فقد يكون نتيجة باعث داخلي كما قدَّمنا، وقد يكون نتيجة مصيبة وابتلاء يصيب الإنسان، فينتبه لنفسه ويدرك أنَّه قد أسرف وضيَّع حق الله فيعود، وقد تكون بتنبيه من أحد الصالحين يوافق قبولاً في نفس المفرط فيعود إلى ربه ويتوب.

ومنهم من يرى أنَّ التوبة مسبوقة بالتوفيق، وهو المعبر عنه بالتوبة من الله على العبد.

وهذا يعني أنَّه لكي يرجع العبد إلى الله بالتوبة، فلا بد أولاً من أن يطلبه الله بالتوبة، فيكون العبد مطلوباً بالتوبة لا طالباً لها. وهذا ما ذهب إليه ابن عربي في قوله: (اعلم أيَّدنا الله وإياك أنَّ الله يقول: ﴿وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون، لعلكم تفلحون﴾، فأمر بالتوبة عباده ثُمَّ لقَّنهم الحجة لو خالفوا أمره، فقال تعالى: ﴿ثُمَّ تاب عليهم ليتوبوا﴾، ليقولوا إذا سئلوا ذلك أي: لو تبت علينا لتبنا، مثل قوله تعالى: ﴿ما غرَّك بربك الكريم﴾ ليقول كرمك، فهذا من باب تعليم الخصم الحجة خصمَه ليحاجّه بذلك إذا كان محبوباً، وجاء بلفظة الإنسان بالألف واللام والإغرار لِيَعُمَّ جميع الناس، فهذا ممّا يدلك على أنَّ إرادة الحق بهم السعادة في المآل ولو نالهم ما نالهم ممّا يناقضها، غير أنَّ توبة الله مقرونة بعلى، لأنَّ من أسمائه الاسم العلي، وتوبة الخلق مقرونة بالي، لأنَّه المطلوب بالتوبة فهو غايتها)[1].

وقول أبي حفص الحداد: (ليس للعبد في التوبة شيء، لأنَّ التوبة إليه لا منه)[2].

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية ٢/١٣٩.

(٢) الهجويري، كشف المحجوب ٢/٥٤١، انظر الرسالة القشيرية ٤٦.

وقول رابعة العدوية لمن سألها: (إني أكثرت من الذنوب والمعاصي، فلو تبت هل يتوب عليَّ، فقالت: لو تاب عليك لتبت)[1].

لكن من خلال النصوص السابقة، نلاحظ أنَّ كلًّا من الزجر والتوفيق وإن اعتبره البعض سابقاً للتوبة إلَّا أنه ليس أمراً اختيارياً للمريد، أو هو بتعبير آخر يقلِّل كثيراً من اتجاه العبد إلى طريق التوبة بإرادة كاملة واختيار تام، ولذلك فقد اعتبرنا التوبة هي البداية.

وسواء أكانت التوبة مسبوقة بزجر أو توفيق، أم غير مسبوقة بشيء منهما فلا شك أنَّها تمثِّل بداية التحوُّل الأكبر في حياة العبد عن طريق المعصية إلى طريق الطاعة، ومن ثَمَّ تستمد هذه البداية أهميتها البالغة، ذلك لأنَّ آثارها الطيِّبة تمتد إلى ما بعدها من المراحل والمقامات، فهي من ناحية وثيقة الصلة بمجاهدات العبد، وهي من ناحية أخرى وثيقة الصلة بما ينتهي إليه طريقه من الاستعداد للتجليات الإلهية بكل ما تستتبعه هذه التجليات من الكشف، والكرامة، والمعرفة، وبعبارة أقصر تعدّ التوبة نقطة وسطاً بين التخلية من الذنوب والتحلية بالفضائل. وإلى هذا كله يشير الشاذلي في حديثه عن التوبة إذ يقول: (ومقام التوبة لم يخرج صاحبه عن البداية لذلك شغل بتعب المجاهدة، والنهاية لذة بأنواع المشاهدة، وإن شئت قلت: البداية إماطة طبع وتطهير، والنهاية ملكة كمال التنوير، وإن شئت قلت: البداية تخلي ثم تحلي، والنهاية استعداد لنور التجلّي، وإن شئت قلت البداية بُعد عن الأوصاف الذميمة وهرب عن الأخلاق اللئيمة، وإن شئت قلت البداية ملء الإنا بأنا، والنهاية تفريق بين أنت وأنا، وإن شئت قلت البداية تخلٍّ عن الأنام بل تحلٍّ بأخلاق الكرام. ثُمَّ استعداد بتجلي الصمد العلّام، وإن شئت قلت البداية منها تعلم النهاية، فراسة دون كشف عبادة، وذلك معلوم بالعادة، وإن شئت قلت إذا ثبت أساس البداية على القواعد وجد صاحبه في النهاية ما يروم من المقاصد والفوائد)[2].

---

(١) الرسالة القشيرية ٤٦.

(٢) الشاذلي، قوانين حكم الإشراق ٢٣.

والتوبة في المفهوم الصّوفي ليست نوعاً واحداً، بل إن لها أقساماً مختلفة ومستويات متفاوتة تعطيها بعداً خاصاً يتناسب مع مسار الفكر الصّوفي ويتلاءم معه حتى وإن خالفت معنى التوبة التي جاء بها الكتاب وبيَّنتها السنَّة.

وقد قسَّم الحسن المغازلي التوبة عندما سئل عنها إلى قسمين[1]:

١ ــ توبة الإنابة: وهي الخوف من الله لقدرته على العبد.

٢ ــ توبة الاستجابة: وهي الحياء من الله لقربه من العبد[2].

وقد استنتج السهروردي من هذا التقسيم أن توبة الاستجابة (إذا تحقق العبد بها ربما تاب في صلاته من كل خاطر يلم به سوى الله تعالى، ويستغفر الله منه، وتوبة الاستجابة لازمة لبواطن أهل القرب كما قيل: وجودك ذنب لا يقاس به ذنب)[3].

وهناك تقسيم آخر للتوبة ذكره أبو علي الدقاق قال فيه: (التوبة ثلاثة أقسام: أولها التوبة، وأوسطها الإنابة، وآخرها الأوبة، فالتوبة بداية، والإنابة واسطة، والأوبة نهاية، فكل من تاب لخوف العقوبة كان صاحب توبة، ومن تاب طمعاً في الثواب أو رهبةً من العقاب، كان صاحب إنابة، ومن تاب مراعاة للأمر لا رغبةً في الثواب ورهبة من العقاب كان صاحب أوبة)[4].

ويلاحظ أنَّ صاحب هذا التقسيم جعل المقسم وهو التوبة أحد الأقسام وهو

---

(١) نسب هذا التقسيم لابن عطاء، انظر الغنية ١ /١٤٢، ونسب لذي النون المصري، انظر كشف المحجوب ٢/٥٤١ مع اختلاف في اللفظ.

(٢) السهروردي، عوارف المعارف ٤٨٧، انظر الغنية ١/١٤١ ــ ١٤٢، انظر التعرف لمذهب أهل التصوّف ١١١، انظر الرسالة القشيرية ٤٨.

(٣) السهروردي، عوارف المعارف ٤٨٧.

(٤) عبد القادر الجيلاني، الغنية ١/١٤١، انظر الفتوحات المكية ٢/١٤٣، انظر كشف المحجوب ٢/٥٣٦، انظر الرسالة القشيرية ٤٨.

خطأ يتنافى مع دقة التقسيم بل مع أصول التصنيف العلمي، إلَّا أن يكون قد استعمل التوبة بمعنيين مختلفين وهذا ما لم يظهر لي من خلال قراءة كلامه.

ومن خلال التقسيمات السابقة للتوبة نجد أن الإنابة كانت قاسماً مشتركاً فيها، وذلك لأنَّ الإنابة دليل على صدق العبد في توبته كما ذكر ذلك إبراهيم ابن أدهم في قوله: (إذا صدق العبد في توبته صار منيباً)[1]. وأبو سعيد القرشي في قوله: (المنيب الراجع عن كل شيء يشغله عن الله)[2].

وبهذا يكون معنى الإنابة: (الرجوع منه إليه لا من شيء غيره، فمن رجع من غيره إليه ضيَّع أحد طرفي الإنابة، والمنيب على الحقيقة من لم يكن له مرجع سواه فيرجع إليه من رجوعه، ثُمَّ يرجع من رجوع رجوعه فيبقى شبحاً لا وصف له، قائماً بين يدي الحق، مستغرقاً في عين الجمع ومخالفة النفس ورؤية عيوب الأفعال والمجاهدة بتحقق الرعاية والمراقبة)[3].

أما الهجويري والسهروردي والشاذلي، فيقسِّمون التوبة حسب درجات التائبين إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول ـ توبة العامَّة:

وهي التوبة من الزلّات، أو الرجوع عن الكبائر إلى الطاعة، أو هي الرجوع من الخطأ إلى الصواب، وهي المعنية في قوله تعالى: ﴿والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم﴾.

القسم الثاني ـ توبة الخاصة:

وهي الرجوع عن الصغائر والغفلة إلى المحبة، أو التوبة من العادات أو هي الرجوع من الصواب إلى الأصوب لأنَّه محال عليهم التوبة من المعصية وهي المعنية بقوله تعالى على لسان موسى عليه السلام: ﴿تبت إليك﴾.

---

(١) السهروردي، عوارف المعارف ٤٧٩.
(٢) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(٣) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

القسم الثالث ـ توبة خاصة الخاصة:

وهي أعلاها وهي التوبة من السوى والأغيار لأنَّها توبة من النفس إلى الحق وهي درجة المحبة أو التوبة من المقامات والأحوال. وهي التي يمثلها قوله عليه الصلاة والسلام: (إنَّه ليغان على قلبي وإني لأستغفر الله في اليوم مائة مرة)[١].

وما دام الأمر كذلك، فالفرق إذاً ظاهر بين من يرجع عن الفواحش إلى الأوامر ومن يرجع عن اللّمم والوهم إلى المحبة ومن يرجع عن نفسه إلى الحق[٢].

وكما قال عبد الله بن محمد بن علي: (شتان بين تائب يتوب من الزلّات وتائب يتوب من الغفلات وتائب يتوب من رؤية الحسنات)[٣].

أو كما قال الشاذلي: (شتان ما بين توبة محب مشتاق، وبين من تاب للخوف والإشفاق، الأول هاجه الشوق لشهود الجمال، والثاني حذره الخوف من سقوط الجلال)[٤].

ويعطينا الهجويري مزيداً من التحديد لهذه الأقسام فهو يقرر أن (التوبة مقام عامة المؤمنين وتكون من الكبيرة لقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبةً نصوحاً﴾، والإنابة مقام الأولياء والمقربين لقوله تعالى: ﴿من خشي الرحمن بالغيب وجاء بقلبٍ منيب﴾، والأوبة مقام الأنبياء والمرسلين لقوله تعالى: ﴿نعم العبد إنَّه أواب﴾)[٥].

والذي يفهم من كلام الهجويري أنَّه يذهب إلى اعتبار الأقسام الثلاثة مستويات متفاوتة لا للتوبة كفعل من أفعال القلوب فقط، بل للتائبين أيضاً كأنماط

---

(١) مسلم، باب استحباب الاستغفار ١٧/٢٣، أحمد ٤/٢١١.

(٢) انظر الهجويري، كشف المحجوب ٢/٥٣٦ ـ ٥٣٧، انظر عوارف المعارف ٤٨٧، انظر الشاذلي، قوانين حكم الإشراق ٢١، انظر الرسالة القشيرية ٤٨.

(٣) عبد القادر الجيلاني، الغنية ١/١٤٢، انظر الرسالة القشيرية ٤٨.

(٤) جمال الدين الشاذلي، قوانين حكم الإشراق ٢٢.

(٥) الهجويري، كشف المحجوب ٢/٥٣٦.

مختلفة من البشر يتفاوتون فيما بينهم تفاوتاً كبيراً ويختلفون اختلافاً واسعاً في حظوظهم من الفضل والفضيلة.

فالتوبة للعامة، والإنابة للخاصة، والأوبة لخاصة الخاصة، وقد استند في هذا الرأي إلى آيات كريمة ولكن الذي ألحظه أنَّ حديث الهجويري على وجاهته تنقصه بعض الدقة، إذ لو تدبَّرنا الآيات الكريمة المتعلِّقة بالمستويات الثلاثة في القرآن كله لوجدنا منها ما يتعارض مع تقسيم الهجويري، أو يمس بدقته على أقل تقدير من ذلك أنه جعل الإنابة خاصة بالأولياء مع أنَّ في القرآن الكريم آيات كثيرة تتعارض مع هذا التصور، فقد طلب الله سبحانه وتعالى الإنابة من أصحاب الذنوب المسرفين على أنفسهم وذلك إذ يقول: ﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله، إن الله يغفر الذنوب جميعاً، إنَّه هو الغفور الرحيم، وأنيبوا إلى ربكم، وأسلموا له، من قبل أن يأتيكم العذاب، ثُمَّ لا تنصرون﴾[1].

كما وصف سبحانه بعض أنبيائه بصفة الإنابة، فقد ورد في حق إبراهيم عليه السلام قوله تعالى: ﴿إن إبراهيم لحليم أواه منيب﴾[2]. بل إن التوبة نفسها صفة ثابتة لبعض الأنبياء على عكس ما ذكره الهجويري من أنَّها مستوى العامة، وممّا يشهد لذلك قوله ﷺ: (والله إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة). (رواه أبو هريرة)[3].

وفي رواية مسلم (يا أيها الناس توبوا إلى الله، فإني أتوب في اليوم إليه مائة مرة). (رواه الأغر)[4].

وإن كانت التوبة كما أسلفنا لها شروط اتفق عليها الجميع، سواء أهل السنَّة أم الصّوفيَّة، وحصروها في ثلاثة، إذا كانت متعلقة بحق من حقوق الله، يزاد عليها شرط رابع إذا تعلَّقت بحق آدمي. وهي:

---

(١) الزمر ٥٣ ــ ٥٤.

(٢) هود ٧٥.

(٣) فتح الباري، كتاب الدعوات ١١/١٠١.

(٤) مسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب التوبة ١٧/٢٤، أحمد ٤/٢١١.

١ ــ الإقلاع عن الذنب.
٢ ــ الندم عليه.
٣ ــ العزم على عدم العودة إليه.
٤ ــ رد المظالم إلى أهلها.

فالندم وإن كان هو الشرط الثاني إلَّا أنَّه أهمها. لأنَّ حصوله يستتبع حصول بقية الشروط، فمن ندم على ذنبه فطبيعي أن يقلع عنه ويعقد عزم قلبه على عدم العودة إليه، وبالتالي، فإن كانت لأحد عنده مظلمة مادية أو معنوية فإنه يجتهد لردها، لأنَّه يستحيل أن يندم الإنسان على الذنب ثُمَّ يصر عليه أو يأتي بمثله، ولذلك اعتبرت التوبة التي لا تتحقق فيها تلك الشروط توبة الكاذبين التي تكون على أطراف ألسنتهم لا تتجاوز قول أستغفر الله العظيم[1]. وهو معنى قول رابعة العدوية: (أستغفر الله العظيم من قلة صدقي في قول أستغفر الله)[2].

لكن التوبة عند ابن عربي لا تستلزم هذه الشروط التي وضعها علماء الرسوم، كما يسمّيهم، بل يكفي فيها الاعتراف بالذنب وسؤال الله التوبة، أمّا الندم على الذنب أو العزم على عدم الرجوع إليه فهي عنده سوء أدب مع الله، لأنَّ التائب في أحواله بين أمور أربعة يدور معها في فلك قدر الله، لأنَّ العبد لا يعلم ما قدَّره الله عليه هل يعود إلى مقارفة الذنب، أم لا يعود.

فإن كان قد قدِّر عليه العودة إلى الذنب فعزمه على عدم العودة نقض عهد مع الله، وإن كان قد قدر له أنه لا يعود إلى الذنب فما قيمة عزمه على عدم العودة.

كما أنَّه بين أن يكون الله قد أطلعه على أنَّه قد قدِّر عليه العودة إلى الذنب، فعزمه على عدم العودة مكابرة أو أن يكون الله قد أطلعه على أنه لا يعود إليه، فلا فائدة لعزمه بعد علمه.

يقول ابن عربي: (فالعارفون آدميون يسألون ربهم أن يتوب عليهم، وحظهم

(١) القشيري، الرسالة القشيرية ٤٥ ــ ٤٨.
(٢) السهروردي، عوارف المعارف ٤٨٧، انظر الفتوحات المكية ٢/١٤٣.

من التوبة الاعتراف والسؤال لا غير ذلك، هذا معنى قوله تعالى: ﴿وتوبوا إلى الله جميعاً﴾، أي: ارجعوا إلى الاعتراف والدعاء كما فعل أبوكم آدم، فإنَّ الرجوع إلى الله بطريق العهد وهو لا يعلم ما في علم الله فيه خطر عظيم، فإن كان قد بقي عليه شيء من مخالفة فلا بد من نقض ذلك العهد، فينتظم في قوله: ﴿الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه﴾، فلم يرَ أكمل معرفة من آدم عليه السلام، حيث اعترف ودعا، وما عهد مع الله توبة فيها عزم أنَّه لا يعود، كما يشترط ذلك علماء الرسوم في حد التوبة، فالناصح نفسه من سلك طريقة آدم. فإنَّ في العزم سوء أدب مع الله بكل وجه، فإنَّه لا يخلو أن يكون عالماً بعلم الله فيه أنَّه لا يقع منه زلة في المستأنف أم لا، فإن كان عالماً بذلك فلا فائدة في العزم على أن لا يعود بعد علمه أنَّه لا يعود، وإن لم يعلم وعاهد الله على ذلك وكان ممَّن قضى الله عليه أن يعود ناقض عهد الله وميثاقه. وإن أعلمه الله أنَّه يعود، فعزمه بعد العلم أنَّه لا يعود مكابرة، فعلى كل وجه لا فائدة للعزم في المستأنف لا لذي العلم ولا لغير العالم، فالتوبة التي طلبت منّا إنَّما هي صورة ما جرى من آدم عليه السلام، هذا معنى التوبة عند أهل الله، فإنَّ الله مفتن توّاب، أي: كل من اختبره الله في كل نفس فيرجع إلى الله فيه لا عزم أنَّه لا يعود لِما تاب منه فهو جهل على الحقيقة، فإن الذي تاب منه من المحال أن يرجع إليه وإن يرجع إنَّما يرجع إلى مثله لا إلى عينه، فإن الله لا يكرر شيئاً في الوجود، فالعالم بذلك لا يعزم على أنَّه لا يعود)[1].

وابن عربي لا يكتفي بإسقاط شروط التوبة عند العارفين، بل إنَّه يتجاوز ذلك إلى إسقاط التوبة نفسها بالنسبة إليهم، لأنَّ التوبة عنده تنقسم إلى قسمين:

(أ) **توبة شرعية**: وهي التوبة من المخالفات، وهي مستصحبة إلى حين الموت.

(ب) **توبة حقيقية**: وهي التبرؤ من الحول والقوة. وهي خاصة بالعارفين، وهي لا ترتفع دنياً ولا أخرى، لأنَّ لها بداية ولا نهاية لها[2].

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية ٢/١٤٢.

(٢) المصدر نفسه ٢/١٤١.

لأنَّ العارفين وحدهم يدركون حقيقة الأمر، وأنَّ الله هو المتصرف الحقيقي وما يقع من العبد إنَّما هو في الحقيقة من الله وبأمر الله، فالمخالفات التي تصدر عن العبد لا يد له فيها وعليه فهو في حالة توبة مستمرة، وبهذا فإنَّه لا تجب في حقه توبة شرعية، وإنَّما تبقى له التوبة الحقيقية المتمثِّلة في التبرؤ من الحول والقوة. ومن هنا، فإنَّ أموره كلها تظل في دائرة الاتباع لا المخالفة، إلى كل هذا يشير ابن عربي في قوله: (فإن العارف في كل نفس تائب إلى الله في جميع أفعاله الصادرة منه توبة شرعية وتوبة حقيقية، فالتوبة المشروعة هي التوبة من المخالفات، والتوبة الحقيقية هي التبري من الحول والقوة بحول الله وقوته، فلم يزل العارف واقفاً بين التوبتين في الحياة الدنيا دار التكليف، فإن كان له اطلاع إلٓهي على أنَّه قد قيل له افعل ما شئت فقد غفرت لك، فإن ذلك لا يخرجه عن تبرّيه ولم يبقَ له بعد هذا التعريف توبة مشروعة، لأنَّه بين مباح وندب وفرض لا حظ له في مكروه ولا محظور، لأنَّ الشرع قد أزال عنه هذا الحكم في الدار الدنيا)[1].

بل إن ابن عربي يذهب إلى أبعد من هذا، فيقرر أنَّ التوبة غير مطلوبة من أي إنسان عارف كان أو غير عارف[2]. بل إن ما ذكره ابن عربي من إسقاط التوبة يتنافى صراحة مع حديثه عن أقسامها ومستوياتها وهو ما سبق بيانه من قبل.

وبعد هذا الاستعراض للتوبة معناها وأقسامها ومستوياتها عند الصّوفيَّة يتبقّى لدينا سؤال أخير، أيهما أفضل للتائب نسيان ذنبه أم تذكره؟

مشايخ الصّوفيَّة اختلفوا في تحرير هذه المسألة إلى رأيين يذكرهما الهجويري بقوله: (سهل بن عبد الله ومعه جماعة رحمهم الله على أنَّ (التوبة أن لا تنسى ذنبك وتخجل منه دائماً، حتى إذا ما عملت أعمالاً كثيرة لا تعجب بذلك، لأن الحسرة على العمل السيِّيء تكون مقدمة للأعمال الصالحة. والشخص الذي لا ينسى الذنب لا يعجب بنفسه أبداً).

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية ٤/ ٤٩.

(٢) المصدر نفسه ٢/ ١٤٣ ـ ١٤٤.

والجنيد أيضاً ومعه جماعة رحمهم الله على أنَّ (التوبة أن تنسى ذنبك) لأنَّ التائب يكون محباً والمحب يكون في المشاهدة، وذكر الجفاء في المشاهدة جفاء، فيكون أوقاتاً مع الجفاء، وأوقاتاً مع ذكر الجفاء، وذكر الجفاء حجاب عن الوفا.

ومرجع هذا الخلاف مرتبط بالخلاف في المجاهدة والمشاهدة، ويجب طلب هذا في مذهب السهليين. فمن يقل أنَّ التائب قائم بنفسه، يـرَ نسيان ذنبه غفلة، ومن يقل أنَّه قائم بالحق، يبدُ لـه ذكر الذنب شركاً.

وفي الجملة، فإذا كان التائب باقي الصفة، فإن عقدة أسراره لا تكون قد حلَّت، وإذا كان فاني الصفة، فلا يصح له ذكر الصفة. فموسى عليه السلام قال: ﴿تبت إليك﴾، في حال بقاء الصفة، والرسول ﷺ قال: (لا أحصي ثناءً عليك) في حال فناء الصفة.

وجملة القول: أنَّ ذكر الوحشة في محل القرب يكون وحشة. ويلزم للتائب ألَّا يذكر نفسه، فكيف يذكر ذنبه. وفي الحقيقة أنَّ ذكر الذنب ذنب، لأنَّه محل الإعراض، وكما أنَّ الذنب محل الإعراض، فإنَّ ذكره أيضاً يكون محل الإعراض وكذلك ذكر غيره، وكما أنَّ ذكر الجرم يكون جرماً، فإن نسيانه أيضاً يكون جرماً، لأنَّ تعلُّق الذكر والنسيان كلاهما مرتبط بك أيضاً)(1).

إذا كانت التوبة أن تنسى ذنبك، وهي أيضاً أن لا تنسى ذنبك، وإذا كان نسيان الذنب ذنباً، وذكر الذنب ذنباً، فكيف يمكن التوفيق بين هذه الأقوال؟ يحسم لنا هذا الخلاف أبو نصر السرَّاج: عندما يوضح أنَّ نسيان الذنب وتذكره مرتبط بنوعية التائب ومقامه عند الله، فيقول: (أشار سهل إلى أحوال المريدين والمتعرِّضين تارةً لهم وتارةً عليهم. فأمّا الجنيد، فإنَّه أشار إلى توبة المحققين فلا يذكرون ذنوبهم ممّا غلب على قلوبهم من عظمة الله تعالى ودوام ذكره)(2).

***

(1) الهجويري، كشف المحجوب ٢/٥٣٨، انظر التعرف لمذهب أهل التصوُّف ١١١، انظر الغنية ١/١٤١، انظر الرسالة القشيرية ٤٨.

(2) الجيلاني، الغنية ١/١٤١، انظر الرسالة القشيرية ٤٨.

ثانياً: الشيخ

للصحبة أثر عميق في شخصية المرء وفكره وأخلاقه، لأنَّ الصاحب يكتسب صفات صاحبه بالتأثر الروحي والعملي. ولما كان كل إنسان لا يخلو من أمراض القلب وعيوب النفس، والتي قد لا يتأتى له أَنْ يراها بنفسه. كما أنَّه لا يستطيع أنْ يرى ملامح صورته إلَّا إذا انعكست على سطح مرآة صافية. فكذلك النفس لا يرى عيوبها إلَّا إذا عكسها قلب صادق مخلص مؤمن يريك عيوب نفسك، ويكشف لك خفايا أمراض قلبك. وكما قال عليه الصلاة والسلام (المؤمن مرآة أخيه)[1].

من هذا المنطلق أصبح الطريق العملي لتزكية النفس والتحلي بكمالات الأخلاق هو صحبة أهل الإيمان والصدق والإخلاص الذين يعينون مصاحبهم على سلوك الطريق إلى الله والوصول إليه. وبذا فقد أصبحت الصحبة عند الصّوفيّة من أهم علامات الطريق إلى الله، وهي أول ما يجب على السالك الراغب أن يفعله بعد التوبة.

وأرقى مستويات الصحبة وأعمقها أثراً صحبة المريد لشيخه الذي كثرت رياضاته واكتملت خبراته، فأصبح قادراً على الريادة في الطريق، ذلك لأنَّ الطريق إلى الله حافل بالصخور والأشواك، ومن ثَمَّ كان المريد في حاجة ماسة إلى من يأخذه بيده في هذا الطريق الطويل، ويجنبه ما يمكن أن يتعرض له من مهلكات. وعلى هذا الأساس فقد أصبحت (رتبة المشيخة من أعلى الرتب في طريق الصّوفيّة ونيابة النُّبوَّة في الدعاء إلى الله)[2]. بل هي أعلى المراتب في هذا الطريق كما سنتبيَّن.

---

(١) البخاري، الأدب المفرد، المسلم مرآة أخيه ١٢٠، ٢٤٠، ٦٠.

(٢) السهروردي، عوارف المعارف ٨٣.

ولهـذا فقد أجمـع أهل الـطريق على وجوب اتخـاذ الإنسان شيخـاً له يـرشده ويوجهه ويربـي نفسه، ويصحح مسلكه. وقد عبَّر نيكلسون عن هذه الحقيقة بقوله: (القاعدة العامَّة أن يتَّخذ له هادياً ـ شيخـاً أو مرشـداً ـ أي رجلاً محنـك التجربـة، عميق المعرفة تقوم كلمته المجردة من مريديه مقام القانون، والسالك الذي يحاول أن يعبـر «الطريق» دون أن يستعين أحـداً لا يلقي شيئـاً من الاستحسـان. ولمثـل هـذا الرجل يقال: إنَّ هاديـه الشيطان، وإنَّـه كالشجـرة التي تعوزهـا عنايـة البستاني فهي لا تثمر، فإن أثمرت كان ثمرها خبيثاً)[1].

ولمَّا كان الشيخ وسيلة لا بد منها لمن أراد الوصـول، فقد أكسبـه هذا أهمِّيـة كبرى قررها المتصوِّفة في كثير من أقوالهم التي تفيد أنَّ من لا يتخذ له شيخـاً هاديـاً فإن مصيره إلى الانحـراف والهلكة، من طـول الطريق وكثـرة تشعباته ومفاوزه، ومن سلك الطريق دون مرشد أو دليل فهو كمن دخل درباً لا يدري أينفـذ منه أم لا؟ فهـو إن رأى منفذاً خرج منه، وإلاَّ فإنَّه يرجع عن طريقـه، أو يتوه فيه، ويقطع عمـره دون أن يصل إلى مقصوده.

أمّـا بوجـود الشيخ فـإن الطريق يختصـر وتعب الحيرة يـزول لأنَّه اجتمـع بمن يعرفه أمر الدرب قبل الولـوج فيه. وذلـك لأنَّ هذا المـرشد قـد سبق له سلوك هـذا الطريق وعرف معالمه ومخاطره.

يقول الإمام الغـزالي: (المريـد يحتاج إلى شيـخ وأستاذ يقتـدي به لا محـالة ليهديه إلى سواء السبيل، فإن سبيل الدين غامض وسبل الشيطان كثيرة ظاهرة، فمن لم يكن له شيخ يهديه قـاده الشيطان إلى طـريقه لا محـالة. فمن سلك سبيـل البوادي المهلكة بغير خفير، فقد خاطر بنفسـه وأهلكها، ويكـون المستقل بنفسـه كالشجـرة التي تنبت بنفسهـا فـإنَّهـا تجف على القـرب، وإن بقيت مـدة وأورقت لم تثمـر، فمعتصم المريد بعد تقديم الشروط المذكورة شيخه)[2].

---

(١) نيكلسون، الصّوفيّة في الإسلام ٣٧.

(٢) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، م ٢/١٤٧٤ ـ ١٤٧٥.

ويقول القشيري: (يجب على المريد أن يتأدب بشيخ، فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبداً، هذا أبو يزيد يقول: من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان. وسمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول: الشجرة إذا نبتت بنفسها من غير غارس فإنّها تورق لكن لا تثمر، كذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يأخذ منه طريقته نفساً فنفساً فهو عابد هواه ثُمَّ لا يجد نفاذاً)[1].

ويقول الرازي: (إنّ المريد لا سبيل له إلى الوصول إلى مقامات الهداية والمكاشفات، إلاَّ إذا اقتدى بشيخ يهديه إلى سواء السبيل، ويجنبه عن مواقع الأغاليط والأضاليل، وذلك لأنَّ النقص غالب على أكثر الخلق، وعقولهم غير وافية بإدراك الحق وتمييز الصواب عن الغلط، فلا بد من كامل يقتدي به الناقص حتى يتقوى عقل ذلك الناقص بنور عقل ذلك الكامل فحينئذ يصل إلى مدارج السعادات ومعارج الكمالات)[2].

والاقتداء بالشيخ يجب أن لا يستغني عنه عالم ولا جاهل، لأنَّ الإنسان مهما أوتي من العلم والمعرفة والقدرة على المجاهدة لا يستطيع أن يقطع هذا الطريق دون شيخ، لأنّه لا يدري ما قد يعرض له في طريقه من عوارض القلب وخطرات النفس التي قد توهمه بأنَّ خطاه ثابتة ومسلكه مستقيم، حتى وإن كان في حقيقة أمره على خلاف ذلك. فأدنى مزلة وإن خفيت قد تجعله يسير إلى غير الوجهة التي يقصدها، أو تؤدي به إلى السقوط، ولا يدري على أيّ أرض يسقط، في هذا المعنى يقول ابن عطاء الله: (اعلم أنَّ سلوك الطريق، خصوصاً لمريد الكشف والتحقيق لا يكون من غير التزام الطاعة والانقياد لشيخ محقق مرشد، لأنَّ الطريق عويص، وأدنى زوال يقع عن المحجة يؤدي إلى مواضع في غاية البعد عن المقصود)[3].

---

(١) القشيري، الرسالة القشيرية ١٨١، انظر عوارف المعارف ٩٦، انظر الفتوحات الإلٓهية ٨٨، انظر عبد المجيد الشرنوبي، شرح تائية السلوك ٥٧.
(٢) الفخر الرازي، التفسير الكبير ١/١٨٣ ــ ١٨٤.
(٣) ابن عجيبة، الفتوحات الإلٓهية ٨٧.

ويقـول أبو عمـر الزجـاجي: (لو أنَّ رجـلاً كشف له عن الغيب ولا يكـون لـه أستاذ لا يجيء منه شيء)[1].

ويقـول إبراهيم بن شيبـان: (لو أنَّ رجـلاً جمع العلوم كلهـا وصحب طوائف النـاس لا يبلغ مبلغ الرجـال إلا بالـرياضـة من شيخ أو إمـام أو مؤدب ناصـح، ومن لم يأخذ أدبه عن آمر له يريه عيوب أعماله ورعـونات نفسـه لا يجوز الاقتـداء به في تصحيح المعاملات)[2].

ويقـول أبو العبـاس المرسي: (كـل من لا يكـون لـه في هـذا الـطريق شيـخ لا يفـرح به، ولـو كان وافـر العقل منقـاد النفس، واقتصر على مـا يلقي إليه الشيـخ للتعليم فقط لا يكمـل كمال من يقتـدي بـالشيـخ المـربـي، لأنَّ النفس أبـداً كثيفـة الحجاب عظيمة الإشراك، فلا بد من بقاء شيء من الرعونات فيها لا يزول عنه ذلك بـالكلية إلَّا بـالانقياد للغيـر، والدخـول تحت الحكم والقهـر، حسبمـا ذكـر الشيـخ أبو عبد الله بن عباد رضي الله عنه)[3].

أمّا الشعراني فيقول: (فمن لم يكن له أستاذ يصله بسلسلة الأتباع ويكشف له عن قلبه القناع، فهو في هذا الشأن لقيط لا أب له، دعيّ لا نسب لـه، فإن يكن لـه نور فالغالب غلبة الحال عليه، والغالب عليه وقوفه مـع ما يـرد من الله إليه لم تـرضه سياسة التأديب والتهذيب، ولم يقده زمام التربية والتهذيب)[4].

وأهمية الشيخ لا تقتصر على هداية المريد وإرشاده وتبصيره بعيوب نفسه، بل إنها تتعدى ذلك إلى كون الشيخ واسطة بين المريد وربه، يقوي العـلاقة بينهمـا من خلال تحبيب الله إلى العباد وتحبيب العباد إلى الله.

---

(١) ابن عجيبة، الفتوحات الإلّهية ٨٧. انظر شرح تائية السلوك ٥٨.
(٢) المصدر نفسه ٨٧، ونسب السلمي هذا القـول في طبقات الصّـوفيّـة إلى أبـي علي الثقفي ٣٦٥.
(٣) المصدر نفسه ٨٧ ــ ٨٨.
(٤) المصدر نفسه ٨٨.

يعطي السهروردي لهذه الفكرة بعض التفصيل فيقول: (فأما وجه كون الشيخ يحبب الله إلى عباده، فلأنَّ الشيخ يسلك بالمريد طريق الاقتداء برسول الله ﷺ، ومن صح اقتداؤه واتباعه أحبه الله تعالى ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتَّبعوني يحببكم الله﴾، ووجه كونه يحبب عباد الله تعالى إليه، أنَّه يسلك بالمريد طريق التزكية، وإذا تزكت النفس انجلت مرآة القلب، وانعكست فيه أنوار العظمة الإلّهية، ولاح فيه جمال التوحيد، وانجذبت أحداق البصيرة إلى مطالعة أنوار جلال القدم، ورؤية الكمال الأزلي، فأحب العبد ربه لا محالة، وذلك ميراث التزكية. قال تعالى: ﴿قد أفلح من زكّاها﴾)[1].

ويقول الجيلاني: (فيجعله وسيلة وواسطة بينه وبين ربه عز وجل، وطريقاً وسبباً يتوصل به إليه، كمن يريد أن يدخل على ملك ولا معرفة له به، فإنَّه لا بد له أن يصادف حاجباً من حجابه أو أحداً من حواشيه وخواصه، ليبصّره بسياسة الملك وآدابه وعاداته)[2].

وليس كل شيخ بالمعنى العام يصلح أن يكون شيخاً في الطريق، بل لا بد له

---

(١) السهروردي، عوارف المعارف ٨٢.
الجيلاني:
أبو محمد عبد القادر بن أبي صالح عبد الله الجيلاني، قيل ينتهي نسبه إلى الحسن بن علي بن أبي طالب، ولد سنة سبعين وأربعمائة، وقيل إحدى وسبعين وأربعمائة، وتوفي في بغداد سنة إحدى وستين وخمسمائة للهجرة.
كان متبحِّراً في كثير من العلوم الشرعية، وأخذ نفسه بالمجاهدات وكثرة العبادات، كان دمث الأخلاق لطيف المعشر، وقيل إنَّه اعتزل الناس في صحراء العراق خمساً وعشرين سنة.
له مؤلفات كثيرة، أشهرها (الغنية، الفتح الرباني والفيض الرحماني).
انظر: ابن الملقن، طبقات الأولياء ٢٤٧ ــ ٢٤٨؛ والمنوفي، جمهرة الأولياء، وأعلام أهل التصوف ٢/٢٠١ ــ ٢٠٦؛ والشعراني، الطبقات الكبرى ١/١٠٨ ــ ١١٤؛ والجيلاني، الغنية، ترجمة المؤلف؛ والجيلاني، الفتح الرباني والفيض الرحماني، ترجمة المؤلف.
(٢) الجيلاني، الغنية ٢/١٦٥، انظر محمد بن ناصر بن عبد الله القادري، تطهير النفوس إلى الرب الملك القدوس ٨.

من صفات خاصة تتوفر فيه وتؤهله ليكون شيخاً يُهتدى به ويُقتدى. وهذه الصفات يمكن أن نقسمها إلى قسمين، منها ما يرجع إلى العلم، ومنها ما يرجع إلى العمل.

١ ــ صفات العلم:

يشترط في الشيخ أن يكون جامعاً لعلم الظاهر وعلم الباطن بالقدر الذي يحتاجه من كل منهما.

أمّا علم الظاهر فالمقصود به علم الشريعة بما يحويه من أحكام العبادات والمعاملات وغيرها، فحاجة الشيخ منه بقدر ما يكفيه ويكفي مريده في حال سيره، وهو القدر الذي لا بد منه كأحكام الطهارة والصلاة وغيرها من العبادات أو المعاملات. أمّا بالنسبة لعلم الباطن فلا بد للشيخ من التبحر التام فيه، لأنَّ هذا هو العلم المطلوب منه وهو الذي قصده المريد لأجله كي يسلك به الطريق إلى الله وذلك من خلال علم الحقيقة.

وعلم الحقيقة: هو العلم المتعلق بالله سبحانه وتعالى، وأسمائه، وصفاته، وما يتعلق بها من أحكام، وتفاصيل، وفوائد، وحكم، وأسرار.

إضافة إلى علمه التام بسلوك الطريق، وما يمكن أن يعترض المريد فيه من آفات ومكايد نفس، ووسوسة شيطان. مع العلم بطرق المواجيد وتحقيق المقامات. وأن يكون قوياً متمكناً، ماهراً بأحوال القلوب، عارفاً لعللها ووسائل علاجها ومدى قدرتها وقوة تحملها، جامعاً لعلوم المعاملة، متحقق الإخلاص ذا بصيرة، يروي ظمأ مريده بالإجابات الشافية على أسئلته، ويبين له حقيقة المقصد والأمر[١].

(يعرف الحق والصواب، ولا يتقيد بمذهب من المذاهب، ولو تعطلت المذاهب بأسرها لقدر على إحياء الشريعة، وكيف لا وهو الذي لا يغيب عنه النَّبي ﷺ طرفة عين، ولا يخرج عن مشاهدة الحق جل جلاله لحظة)[٢].

---

(١) انظر ابن عجيبة، الفتوحات الإلـهية ٩٦ ــ ٩٧، ١٠٥ ــ ١١٨.

(٢) عبد العزيز الدّبّاغ، الأبريز ٢٢٨، انظر عبد المجيد الشرنوبي الأزهري، شرح تائية السلوك إلى ملك الملوك ٥٨.

٢ ــ صفات العمل:

أمّا من ناحية العمل فيشترط أن يكون الشيخ قد قطع الطريق الصّوفي كله، ومرَّ بجميع مقاماته، وعاش جميع أحواله علماً، وذوقاً، وأن يكون قد ساس نفسه، وجال في ميادين محاربتها، وقطع شهواتها وعوائدها، وما تجنح إليه من رعونتها بالتوبة والمجاهدة، وهذّبها بالعبادة والطاعة، متقن العمل كثيره، زاهداً متجرداً، خالياً من الأهواء، بعيداً عن الاغترار، قد اجتاز مقامات المشاهدة وأهوالها. إلى هذا كله يشير ابن عجيبة قائلاً: (يشترط في الشيخ أن يكون حل في منازل السائرين وهي مقامات اليقين بحيث يكون سلكها وعرفها ذوقاً وحالاً ومقاماً، كتصحيح التوبة بشروطها وأركانها، وتحقيق الورع، والزهد، والخوف، والرجاء، والتوكل، والصبر، والرضى، والتسليم، والمحبة، والمراقبة، والمشاهدة، وحصل له الفرق بين الروحانيّة والبشرية، والسلوك، والجذب، والفناء، والبقاء، وأحكم أحكام التخلية والتحلية و (كل شرب) من مشارب القوم وأذواقها كان منها ناهلاً وشارباً، فإذا حصل هذه المراتب وذاق هذه الأذواق استحق أن يكون شيخاً مربياً)[١].

والصورة المثلى للشيخ لا تكتمل فيمن سلك الطريق وتوفرت فيه تلك الصفات فقط، ولكن فيمن تحقق جذبه بعد سلوكه، ثُمَّ عاد إلى السلوك مرة أخرى، وهذا ما يشير إليه ابن عجيبة عندما يقول: (إنَّ الشيخ لا بد أن يكون سلك طريق السلوك، ثُمَّ خاض بحار الحب، ثُمَّ رجع إلى السلوك، فلا يصلح للتربية سالك محض، ولا مجذوب محض، وإنَّما يصلح من تقدمه سلوك ثُمَّ تداركه الجذب، أو تقدَّمه جذب ثُمَّ رجع للسلوك، والأول أكمل، وقيل الثاني أكمل، وكلاهما يصلحان للتربية دون ما قبلهما.

أمّا السالك المحض وهو الظاهري فلأنَّه لا يخلو من بقية فيه من هذا العالم، أعني عالم الأشباح (والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم)، والعبد المملوك لا يمكنه التصرف في نفسه فكيف يتصرف في غيره.

---

(١) ابن عجيبة، الفتوحات الإلّهية ٩٥.

وأمّا المجذوب قبل أن يرجع إلى البقاء، أعني قبل أن يرجع من عالم الحق الذي هو عالم القدرة، وارتفاع الوسائط وخرق حجاب الأسباب إلى عالم الخلق، الذي هو عالم الحكمة وتحقيق الوسائط والأسباب وإلى الاشتغال بالسلوك والتحقق بالمقامات، فهو أيضاً غير مؤهل للمشيخة والاقتداء به لاشتغاله بحاله عن حال غيره)[1].

إذاً فأقسام المشايخ السالكين في طريق المحبين أو المحبوبين أربعة: سالك مجرد، مجذوب مجرد، سالك متدارك بالجذبة، مجذوب متدارك بالسلوك.

فالأول وهو السالك المجرد فهذا غير مؤهل للمشيخة ولا يمكنه أن يبلغها، لبقاء صفات نفسه عليه، فهو واقف عند حظه من رحمة الله على عتبة المعاملة والرياضة ووهج المكابدة لا يبرحها.

والثاني وهو المجذوب المجرد الذي لم يسلك الطريق، ولكن بادئه بآيات اليقين ورفع عن قلبه جزءاً من الحجاب، ولم يؤخذ في طريق المعاملة وإنّما وقف عند حدود الفريضة، فهذا أيضاً غير مؤهل للمشيخة.

أمّا بالنسبة للقسم الثالث وهو السالك المتدارك بالجذبة، والرابع وهو المجذوب المتدارك بالسلوك فيصفهما لنا السهروردي في قوله: (والسالك الذي تدورك بالجذبة هو: الذي كانت بدايته بالمجاهدة والمكابدة والمعاملة بالإخلاص والوفاء بالشروط، ثُمَّ أخرج من وهج المكابدة إلى روح الحال، فوجد العسل بعد العلقم، وتروح بنسمات الفضل، وبرز من مضيق المكابدة إلى متسع المساهلة، وأونس بنفحات القرب، وفتح له باب من المشاهدة فوجد دواؤه وفاض وعاؤه، وصدرت منه كلمات الحكمة ومالت إليه القلوب، وتوالى عليه فتوح الغيب وصار ظاهره مسدداً وباطنه مشاهداً، وصلح للجلوة وصار له في جلوته خلوة، فيغلِب ولا يُغلَب، ويفترِس ولا يُفترَس يؤهل مثل هذا للمشيخة، لأنَّه أخذ في طريق

---

(١) ابن عجيبة، الفتوحات الإلّهية ٩٠ ـ ٩١، انظر إيقاظ الهمم ٤٢٦، عوارف المعارف ٨٧ ـ ٨٨.

المحبين، ومنح حالاً من أحوال المقربين، بعدما دخل من طريق أعمال الأبرار الصالحين، ويكون له أتباع ينتقل منه إليهم علوم، ويظهر بطريقه بركة، ولكن قد يكون محبوساً في حاله محكماً حاله فيه لا يطلق من وثاق الحال، ولا يبلغ كمال النوال، يقف عند حظه وهو حظ وافر سني، والذين أوتوا العلم درجات، ولكنّ المقام الأكمل في المشيخة، القسم الرابع ـ وهو المجذوب المتدارك بالسلوك يبادئه الحق بالكشف وأنوار اليقين، ويرفع عن قلبه الحجب، ويستنير بأنوار المشاهدة، وينشرح وينفسح قلبه ويتجافى عن دار الغرور، وينيب إلى دار الخلود، ويرتوي من بحر الحال، ويتخلص من الأغلال والأعلال، ويقول معلناً: لا أعبد رباً لم أره، ثُمَّ يفيض من باطنه على ظاهره، وتجري عليه صورة المجاهدة والمعاملة من غير مكابدة وعناء، بل بلذاذة وهناء، ويصير قالبه بصفة قلبه، لامتلاء قلبه بحب ربه، ويلين جلده كما لان قلبه، وعلامة لين جلده إجابة قالبه للعمل كإجابة قلبه، فيزيده الله تعالى إرادة خاصة، ويرزقه محبة خاصة المحبوبين المرادين: ينقطع فيواصل، ويعرض عنه فيراسل، ويذهب عنه جمود النفس ويصطلي بحرارة الروح، وتنكمش عن قلبه عروق النفس، قال تعالى: ﴿الله نزَّل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثُمَّ تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله﴾. أخبر أنَّ الجلود تلين كما أنَّ القلوب تلين ولا يكون هذا إلَّا حال المحبوب المراد).

إلى قوله: (ومن صح في المقام الذي وصفناه هو الشيخ المطلق، والعارف المحقق والمحبوب المعتق، نظره دواء وكلامه شفاء، بالله ينطق، وبالله يسكت، كما ورد «لا يزال العبد يتقرب إليَّ بالنَّوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت له سمعاً وبصراً ويداً ومؤيداً، بي ينطق وبي يبصر...» الحديث)[1].

ولا بد للشيخ حتى يتأهل للمشيخة أن يكون قد أجيز من شيخه بهذه التربية وأخذ منه العهد، وأن يشهد له أهل زمانه بذلك، ومن لم يحصل له من ذلك شيء لا يقوم بالمشيخة، حتى ولو توفرت فيه جميع الصفات السابقة.

---

(١) السهروردي، عوارف المعارف ٨٨ ـ ٩٠.

ولا بد أن تكون هذه الإجازة من قِبَلِ مرشدين، مأذونين، مؤهلين، متصلين بالسلسلة الصّوفيّة التي تنتهي إلى علي بن أبي طالب الذي أخذها بدوره من رسول الله ﷺ.

ومن خلال ما سبق ثبت لنا، أنَّ المريد طالب الكمال لا بد له من الالتحاق بمرشد أو شيخ يتعهده بالتوجيه، ويدله على طريق الحق، ويضيء له ما أظلم من جنبات نفسه.

١ ــ **وأوَّل خطوة** في هذا الطريق هي أخذ العهد والبيعة من المريد على السير مع شيخه في طريق التخلي والتحلي، والتحقق والترقي.

وبأخذ العهد والمبايعة تبدأ العلاقة بين الشيخ والمريد، وهذه العلاقة ليست ككل العلاقات، بل إنَّ لها طابعاً خاصاً وأسساً وقواعد تقوم على الحقوق والواجبات المتبادلة بين الشيخ والمريد.

وهي تسمى بالنسبة للمريد بآداب الصحبة، والتي لا بد للمريد الصادق أن يتحقق بها حتى يتمكن من الوصول، لأنَّ من لا أدب له، لا سير له، ومن لا سير له لا وصول له.

٢ ــ **وثاني خطوة** من خطوات العلاقة والارتباط بين الشيخ والمريد هي **لبس الخرقة الصّوفيّة** التي يُلبسها الشيخ لمريده، وفي هذا يقول السهروردي: (لبس الخرقة ارتباط بين الشيخ والمريد، وتحكيم من المريد للشيخ في نفسه، والتحكيم سائغ في الشرع لمصالح دنيوية، فماذا ينكر المنكر للبس الخرقة على طالب صادق في طلبه، يتقصّد شيخاً بحسن ظن وعقيدة، يُحكِّمه في نفسه لمصالح دينه، يرشده ويهديه ويعرفه طريق المواجيد، ويُبصِّره بآفات النفوس وفساد الأعمال ومداخل العدو، فيُسلِّم نفسه إليه ويستسلم لرأيه واستصوابه في جميع تصاريفه، فيُلبسه الخرقة إظهاراً للتصرف فيه، فيكون لبس الخرقة علامة التفويض والتسليم، ودخوله في حكم الشيخ دخوله في حكم الله وحكم رسوله وإحياء سنَّة المبايعة مع رسول الله ﷺ)[1].

---

(١) السهروردي، عوارف المعارف ٩٥.

ويلبس الخرقة يلتزم المريد بآداب خاصة في علاقته مع شيخه، يبتدئها بأن يتجرد من كل صفات نفسه وعقله وشخصه، ويخرج من إطار علمه وعمله فيغسل نفسه من كل شيء لتكون نظيفة خالية كأنّها للتوّ وُلدت، حتى تتلقى ما يرد عليها من الشيخ وتنهل من بحره الصافي. لأنّه لو أبقى فيها شيئاً من علائقها الماضية فإنّها سوف تكدر صفو ما يرد إليه من شيخه، وتشوبه بشوائب تفرقة، وهذا ما يشير إليه ابن عجيبة في قوله: (فلا بد أن يغتسل من علمه وعمله قبل أن يصل إلى شيخه لينال الشراب الصافي من بحر مدده الوافي)[1].

٣ ـ **وآداب الصحبة** تنقسم إلى قسمين: **آداب ظاهرة، وآداب باطنة**. وتحت كل قسم من هذين القسمين يندرج العديد من الآداب التي يجب على المريد مراعاتها والالتزام بها، ليثبت صدق اتباعه لشيخه، وبالتالي يستحق ملازمته، لأنَّ (المريد الصادق إذا دخل تحت حكم الشيخ وصحبه تأدب بآدابه، حتى يسري من باطن الشيخ حال إلى باطن المريد كسراج يقتبس من سراج)[2].

الآداب الظاهرة، ونجملها في نقاط أربع:

* **أولاها**: المداومة على حضور مجالس شيخه. فإن لم يستطع لاختلاف البلاد فعليه أن يكرر زيارته، لأنّه بقدر تكرير الزيارة يقرب الوصول لاستمرار المدد الذي يتلقاه المريد عن شيخه، وكلّما زادت المواصلة كانت دليل المحبة، وبقدر المحبّة يكون الأخذ من الشيخ والشرب من مناهله. يحدثنا ابن عجيبة في هذا فيقول: (دوام حضور مجلسه، فإن لم يكن فتكرير الوصول إليه، إذ بقدر تكرير الوصول إليه يقرب الوصول، فمدد الشيخ جار كالساقية أو القادوس، فإذا غفل عن الساقية أو القادوس تخرم وانقطع الماء إلى غيره، وأيضاً تكرير الوصول يدل على شدة المحبة، وبقدر شدة المحبة تكون الشربة)[3].

---

(١) ابن عجيبة، إيقاظ الهمم ١٣٦، وقد أشار إلى هذا المعنى الشعراني في كتابه الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصّوفيّة ٢٠١.

(٢) ابن عجيبة، إيقاظ الهمم ٩٦، انظر الأبريز ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(٣) المصدر نفسه ١٣٥.

* **ثانيها**: السكينة والوقار في الجلوس بين يديه، فلا يضحك، ولا يرفع صوته، ولا يتكلم حتى يستدعيه للكلام، أو يفهم عنه بقرائن الأحوال كحال المذاكرة بخفض صوت ورفيق ولين، ولا يتكلم إذا جرت مسألة بين يدي الشيخ، حتى وإن كان عند المريد فيها فصل الجواب، بل إنَّ عليه أَنْ ينتظر ما يفتح به على شيخه فيقبله ويعمل به، لأنَّ شأن المريد مع الشيخ كشأن القاعد على ساحل بحر ينتظر رزقاً يساق إليه. ولو رأى في جواب شيخه نقصاً لا يرده عليه، بل يخفيه في نفسه ولا يقول أخطأ الشيخ. لأنَّ مناقشة الشيخ والرد عليه وطلبه القول يرده عن مقام الاستزادة إلى مقام إثبات نفسه المطالب بعدم إظهار مناقبها بين يدي شيخه. كما أنَّ عليه ألَّا يتكلم في حاجة من حاجات نفسه ودينه إلَّا بأمر شيخه.

إلى هذا يشير الجيلاني فيقول: (ومن آداب المريد أن لا يتكلم بين يدي شيخه إلَّا في حالة الضرورة، وأن لا يظهر شيئاً من مناقب نفسه بين يديه).

إلى قوله: (وينبغي للمريد إذا جرت مسألة بين يدي شيخه أن يسكت وإن كان عنده فصل وإشباع جواب فيها، بل يغتنم ما يفتح الله على لسان شيخه فيقبله ويعمل به، وإن رأى في جوابه نقصاً وقصوراً فلا يرد عليه، بل يشكر الله تعالى على ما خصه من فضل علم ونور، ويخفي ذلك في نفسه، ولا يكثر حديثه ولا يقول أخطأ الشيخ في مسألة، ولا يناقض كلامه)[1].

أمّا السهروردي فيقول: (ومن الأدب مع الشيخ، أنَّ المريد إذا كان له كلام مع الشيخ في شيء من أمر دينه وأمر دنياه، لا يستعجل بالإقدام على مكالمة الشيخ والهجوم عليه، حتي يتبين له من حال الشيخ أَنَّه مستعد له ولسماع كلامه وقوله متفرغ، وكما أنَّ للدعاء أوقاتاً وآداباً وشروطاً لأنَّه مخاطبة الله تعالى، فللقول مع الشيخ أيضاً آداب وشروط لأنَّه من معاملة الله تعالى، ويسأل الله تعالى قبل الكلام

---

(١) الجيلاني، الغنية ٢/١٦٧، انظر عوارف المعارف ٤٠٤، الأبريز ٢٤٢ ــ ٢٤٤، إيقاظ الهمم ١٣٤، أبو بكر محمد بناني، مدارج السلوك إلى ملك الملوك ٨٧ ــ ٨٨. الشعراني، الأنوار القدسية ٢٥١.

مع الشيخ التوفيق لما يجب من الأدب)[1].

* **ثالثها**: الاستسلام لشيخه وطاعته والخضوع له بامتثال أمره وإن ظهر له خلافه، واجتناب نهيه وإن كان فيه حتفه، لأنَّ خطأ الشيخ أفضل من صواب المريد. وعدم الاعتراض عليه ظاهراً ولا باطناً. وعدم كتمان شيء من أسرار نفسه عنه، ولو وقعت منه مخالفة لشيء ممَّا أمره به شيخه فعليه التوبة والاستغفار والخضوع للعقوبة التي يختارها الشيخ وإلاَّ كانت المفارقة[2].

إلى هذه المعاني أشار الجيلاني بقوله: (فالواجب على المريد ترك مخالفة شيخه في الظاهر، وترك الاعتراض عليه في الباطن، فصاحب العصيان بظاهره تارك لأوبه، وصاحب الاعتراض بسره متعرض لعطبه، بل يكون خصماً على نفسه لشيخه أبداً يكف نفسه ويزجرها عن مخالفته ظاهراً وباطناً)[3].

وقوله: (من ترك امتثال الأمر وارتكاب النهي فليستغفر ربه عز وجل، وليتب إليه، ويعزم على ترك المعاودة إليه، ثُمَّ يعتذر إلى الشيخ ويتذلل له ويتملَّقه ويتحبَّب إليه بترك المخالفة له في المستقبل)[4].

وقول السهروردي: (فأحسن أدب المريد مع الشيخ أَنْ يكون مسلوب الاختيار لا يتصرف في نفسه وماله إلاَّ بمراجعة الشيخ وأمره)[5].

وقوله: (من قال لأستاذه لا، لا يفلح أبداً)[6].

وقول القشيري: (يجب عليه حفظ سره حتى عن زره إلاَّ عن شيخه، ولو كتم

---

(١) السهرودي، عوارف المعارف ٤١٢.

(٢) انظر ابن عجيبة، إيقاظ الهمم ١٤٣، مدارج السلوك إلى ملك الملوك ٨٤ وما بعدها. الشعراني، الأنوار القدسية ١٩٠.

(٣) الجيلاني، الغنية ٢/١٦٤، انظر الرسالة القشيرية ١٨٢، الأبريز ٢٣٩.

(٤) المصدر نفسه ٢/١٦٤.

(٥) السهرودي، عوارف المعارف ٣٠٤.

(٦) المصدر نفسه ٤١٠.

نفساً من أنفاسه عن شيخه فقد خانه في حق صحبته، ولو وقع له مخالفة فيما أشار عليه فيجب أن يقر بذلك بين يديه في الوقت، ثُمَّ يستسلم لِمَا يحكم به شيخه عقوبة له على جنايته ومخالفته)[1].

وقوله: (سمعت الأستاذ أبا علي الدقّاق رحمه الله يقول: بدء كل فرقة المخالفة. يعني به أنَّ من خالف شيخه لم يبقَ على طريقته وانقطعت العلقة بينهما، وإن جمعتهما البقعة)[2].

وممّا يدل على وجوب استسلام المريد لشيخه وطاعته المطلقة له، هذه القصة التي يرويها الدبّاغ حيث يقول: (جاء بعض المريدين لشيخ عارف، فقال له: يا سيدي القبول لله عزَّ وجلَّ، فقال: نعم، ثم أمره بالمقام عنده، والعكوف على خدمته، وأعطاه مساحة في رأسها كورة حديد زائدة لا نفع فيها إلَّا تثقيل المساحة، وكان المريد هو وارث الشيخ بشرط أن لا ينتبه لكورة الحديد المذكورة، فإن انتبه وقال ما فائدتها، ولأي شيء تصلح، ولا معنى لها إلَّا التثقيل، فإنَّه لا يرث منه شيئاً، وبقي في خدمته سبع سنين وهو يخدم بالفأس ولا تحرك له عرق وسواس ولا هزَّته عواصف رياح الشيطان، وصارت الكورة المذكورة بمنزلة العدم الذي لا يرى ولا يسمع)[3].

* **رابعها**: الإحساس بالذلّ والضعة بين يدي الشيخ، ومن مظاهر ذلك ألَّا ينام معه أو قريباً منه، ولا يأكل معه، ولا يبسط سجادته في وجوده، إلَّا في وقت الصلاة، لأنَّ أصل حاله الانقطاع للخدمة وفرش السجادة يقتضي الراحة ويوهم بالتساوي مع الشيخ. وعليه ألَّا يدني سجادته من سجادة شيخه إلَّا بأمره، ويلتزم خدمته وخدمة من هو مع شيخه، ويبادر إليها بقدر الإمكان بالنفس والمال والقول، لأنَّ خدمة الرجال سبب الوصول إلى المولى.

---

(١) القشيري، الرسالة القشيرية ١٨٢.
(٢) المصدر نفسه ١٥٠.
(٣) الدبّاغ، الأبريز ٢٢١.

وفي هذا يقول الجيلاني: (ولا ينبغي له أن يبسط سجادته بين يدي الشيخ إلَّا في وقت أداء الصلاة، فإذا فرغ من صلاته طوى سجادته في الحال، ويكون متهيئاً لخدمة شيخه ومن هو قاعد على بساطه، مبسوطاً مستوطناً مستريحاً، لا كلفة عليه غيره، هذه حالة الشيوخ لا حالة المريدين، ويجتهد في اجتناب بسط سجادته فوق سجادة من هو فوقه في المرتبة، وإدناء سجادته من سجادته إلَّا بأمره)(١).

الآداب الباطنة، نجملها في نقاط ثلاث:

* **أولاها**: أن يعتقد في شيخه الكمال وتمام الأهلية للمشيخة والتربية، وأنَّه جامع لكل الصفات المطلوبة في الشيخ، وأنَّه على قدم النبي ﷺ والوارث لميراث النبوة. وهذا يكون بعد التفتيش والتدقيق والتحقق من أنَّه الشيخ المطلوب. فإذا أيقن ذلك عرف فضل شيخه، وتمكَّنت منه محبته وازدادت فيه ثقته، وعندها وجب أن يوقف همَّته عليه ولا يتطلَّع إلى شيخ غيره فتتكدَّر محبته، ويتشتت قلبه فيقع في الحيرة والتردد. هذه المعاني ينتظمها قول ابن عجيبة: (اعتقاده كماله وأنَّه أهل للشيوخة والتربية لجمعه بين شريعة وحقيقة، وبين جذب وسلوك، وأنَّه على قدم النَّبي ﷺ)(٢).

وقوله: (عدم الانتقال عنه إلى غيره، وهذا عندهم من أقبح كل قبيح، وأشنع كل شنيع، وهو سبب تسوُّس بذرة الإرادة، فتفسد شجرة الإرادة لفساد أصلها)(٣).

* **وثانيها**: تعظيم شيخه، فلا يناديه باسمه وحفظ حرمته غائباً وحاضراً، وتحسين الظن به، وأن يعتقد أنَّ شيخه على شريعة من الله، وبالتالي فلا يزن أعماله بميزان الظاهر، فقد تصدر من الشيخ أمور تبدو للمريد مذمومة وهي في حقيقتها محمودة.

---

(١) الجيلاني، الغنية ٢/١٦٧، انظر الأبريز ٢٤٥، عوارف المعارف ٤١٠ ـ ٤١١، إيقاظ الهمم ١٣٤، مدارج السلوك إلى ملك الملوك ٨٨ ـ ٨٩.

(٢) ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم ١٣٥، انظر مدارج السلوك إلى ملك الملوك ٨٤ ـ ٨٥، الشعراني، الأنوار القدسية ١٩١.

(٣) المصدر نفسه ١٣٦.

وتوضح هذه المعاني تلك القصة التي يرويها الدبّاغ عن أحد المريدين حيث يقول: (كان لبعض العارفين بالله عزَّ وجلَّ مريد صادق، وكان هو وارث سره، فأشهده الله تعالى من شيخه أموراً كثيرة منكرة، ومع ذلك فلم يتحرَّك له وسواس، فلمّا مات شيخه وفتح الله عليه، شاهد تلك الأمور وعلم أنَّ الصواب مع الشيخ فيها، وليس فيها ما ينكر شرعاً إلَّا أنَّها اشتبهت عليه، فمن ذلك أنَّ امرأة كانت من جيران الشيخ، وكانت تذكر بالسوء، وكان المريد يعرف شخصها، وكان للشيخ امرأة على صورتها، وكان المريد لا يعرفها، وكان للشيخ مَوْضِع يخلو به بين باب الدار وبين البيوت، وكان المريد لا يبلغ إليه، وإنَّما يقف بالباب، فاتفق أن دخلت المرأة المشهورة بالسوء على المريد وهو بالباب فجازت للدار،واتفق أن خرجت امرأة الشيخ الشبيهة بها فدخلت على الشيخ الخلوة، وكان الشيخ أرسل إليها ليقضي حاجته منها فدخلت وقام إليها الشيخ، ومرت الشبيهة بها نحو البيوت فرمى المريد ببصره إلى الخلوة، فرأى المرأة مع الشيخ وهو يقضي حاجته منها، فما شكَّ أنَّها المشهورة بالسوء، وربط الله على قلبه فلم يستفزه الشيطان، ثُمَّ خرجت المرأة وحانت الصلاة فخرج الشيخ للصلاة وتيمَّم وكان به مرض منعه من الاغتسال فما شكَّ المريد أنَّ الشيخ تيمَّم عن غير ضرر وربط الله على قلب المريد، وكان بالشيخ مرض منعه من هضم الطعام فصنعوا له ماء الفلنيص عصروه وأتوا له بمائه ليشربه، فدخل المريد فوجده يشربه فما شكَّ أنَّه ماء خمر وربط الله على قلبه فلم يتحرَّك عليه وسواس، فلمّا فتح الله عليه علم أنَّ المرأة التي وطئها الشيخ امرأته لا المرأة المشهورة بالسوء، وعلم أنَّ التيمُّم الذي فعله الشيخ لضرر كان بجسده، وعلم أنَّ الماء الذي شربه الشيخ ماء فلنيص لا ماء خمر)[1].

وفي قصة أخرى يقول الدبّاغ: (إن بعض الأكابر كان له عدة أصحاب لا يتخيَّل النجابة إلَّا من واحد منهم، فأراد أن يختبرهم يوماً، فاختبرهم ففروا بجملتهم سوى ذلك الواحد، وذلك أنَّه تركهم حتى اجتمعوا على باب خلوته، فأظهر لهم صورة امرأة جاءته فدخلت الخلوة، فقام الشيخ ودخل معها، فأيقنوا أنَّ الشيخ اشتغل معها

---

(١) الدبّاغ، الأبريز ٢٢١ ــ ٢٢٢.

بالفاحشة، فتفرَّقوا كلُّهم وخسرت نيتهم إلاَّ ذلك الواحد، فإنَّه ذهب وأتى بالماء وجعل يسخِّنه بقصد أن يغتسل به الشيخ، فخرج عليه الشيخ فقال: ما هذا الذي تفعل؟ فقال: رأيت المرأة قد دخلت، فقلت: لعلك تحتاج إلى غسل فسخَّنت لك الماء، فقال له الشيخ: وتتبعني بعد أن رأيتني على المعصية، فقال: ولم لا أتبعك والمعصية لا تستحيل عليك، وإنَّما تستحيل في حق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ولم أخالطك على أنَّك نبي لا تعصي، وإنَّما خالطتك على أنَّك بشر، وأنَّك أعرف مني بالطريق، ومعرفتك بالطريق باقية فيك، والوصف الذي عرفتك عليه لم يزل، فلا تتبدَّل لي نية ولا يتحرَّك لي خاطر. فقال له الشيخ: يا ولدي تلك الدنيا تصورت بصورة امرأة وأنا فعلت ذلك عمداً لينقطع عني أولئك القوم، فادخل يا ولدي، وفَّقك الله معي إلى الخلوة، فهل ترى امرأة فيها، فدخل، فلم يجد امرأة، فازداد محبة على محبته)(١).

وفي القصتين السابقتين ــ مع أن التسليم بصحتهما فيه نظر ــ أصل مهم من أصول العلاقة بين الشيخ والمريد، وهو الكتمان على الشيخ وعدم البوح بما يصدر عنه مهما كانت قناعة المريد.

فالمريد في القصة الأولى قد اهتز إيمانه بشيخه لكنَّه سكت ولم يبُح. أما المريد في القصة الثانية، فقد كان واقعياً لم يعتقد في شيخه العصمة ومع ذلك لم يبُح. وسواء كان ذلك أم ذلك، أي اهتز الإيمان بالشيخ أو لم يهتز فالأصل عدم البوح حتى يظهر السر.

* **ثالثها**: تربية محبة الشيخ في قلبه محبة غير متعلقة بأيٍّ غرضٍ من أغراض الدنيا أو صفة من صفات الشيخ، بل تكون مجرَّدة خالصة صادقة تتَّسم بالإقبال المطلق على الشيخ، وتفريغِ القلب والعقل من سوى محبته، والاهتمام بأمره ورعاية مصالحه بحيث لا يفكر إلاَّ به ولا يهتم إلاَّ له، ولا يفرح إلاَّ من أجله،

---

(١) الدبّاغ، الأبريز ٢٢٢. وقد ذكر الشعراني في كتابه الأنوار القدسية قصة تدور حول هذا المعنى ٢٠٦.

ولا يحزن إلاَّ عليه، فإن تحقق له ذلك فقد صدق في محبته، والصدق طريق التحقق وبقدره يكون، وهو أساس الأمر وإلاَّ فلا قيمة للصحبة مهما طالت.

هذا ما يشير إليه ابن عجيبة في قوله: (وتربية محبته في قلبه وهو دليل صدقه، وبقدر التصديق يكون التحقيق، فمن لا صدق له لا سير له، ولو بقي مع الشيخ ألف سنة)[1].

والدَّباغ في قوله: (لا ينتفع المريد بمحبة شيخه إذا أحبَّه لسره، أو ولايته، أو لعلمه، أو لكرمه، أو لنحو ذلك من العلل، حتى تكون محبته متعلقة بذات الشيخ متوجِّهة إليه، لا لغرض مثل المحبة التي تكون بين الصبيان)[2].

ومن أمارات المحبة ما أشار إليه الدبّاغ حيث قال: (لها أمارتان، الأمارة الأولى: أن تكون راحة المريد في ذات شيخه، فلا يتفكَّر إلاَّ فيها، ولا يجري إلاَّ لها، ولا يهيم إلاَّ بها، ولا يفرح إلاَّ بها، ولا يحزن إلاَّ عليها، حتى تكون حركاته وسكناته سراً وعلانية، حضوراً أو غيبة في مصالح ذات الشيخ وما يليق بها، ولا يبالي بذاته ولا بمصالحها. الأمارة الثانية: الأدب والتعظيم لجانب شيخه، حتى لو قُدِّرَ أن شيخه في بئر وهو في صومعة، لرأى بعين رأسه أنَّه هو الذي في البئر، وأنَّ شيخه هو الذي في الصومعة لكثرة استيلاء تعظيم الشيخ على قلبه، بل وعلى عقله)[3].

تلك هي واجبات المريد وآدابه مع شيخه، أمّا واجبات الشيخ نحو المريد فنصورها على النحو التالي:

إنَّ وضع الشيخ بالنسبة للمريد كوضع الطبيب بالنسبة للمريض، ولكي يتمكَّن الطبيب من علاج المريض فلا بد له أن يكون عالماً بالأمراض وأعراضها وطرق علاجها، حتى يصف له العلاج الذي يناسب مرضه وحالته، وأن يكون دقيقاً

(١) ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم ١٣٥ ــ ١٣٦.
(٢) الدبّاغ، الأبريز ٢١٨ ــ ٢١٩.
(٣) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

في ذلك لأنّه لـو وصف له دواء غيـر مناسب فسيؤذيـه بذلـك وقد يتسبب في مـوته، وكذلك الأمر فيما لو وصف له جرعة أكبر ممّا يحتمل فإنّه سيهلكه، أو لـو أعطاه من الدواء جرعة أقل ممّا يحتاج فإن دواءه لن يكون ناجعاً، بل قد يساعد على استشراء المرض، فتطول بالتالي فترة العلاج وقد لا يشفى المريض أبداً.

وحال الشيخ مع المريد كحال الطبيب مع المـريض، إلَّا أنَّ الطبيب يـداوي أسقام البدن وأمراضه، بينمـا الشيخ يـداوي أسقام القلوب والنفـوس، وهذا يستلزم منـه أن يكون مـطّلعـاً على أمـراض القلوب وعلل النفـوس على مختلف أنـواعهـا، وتفاوت درجاتها ومراتبها بحيث يستطيع أن يعطي لكل قلب ما يناسبه، ويتعامل مـع كل نفس بما يصلحها، فلا يتعسَّف معها، أو يحمِّلها ما لا تطيق، ويكلِّف كـل جسد بمـا يتحمَّله من الريـاضـات والمجـاهـدات وغيـرهـا من متـطلبـات الـطريق، حتى لا تضعف وتنهار وترجع عن الطريق. وهذا ما عناه ابن عجيبة عنـدما قـال: (إذا كان الشيـخ بمنزلـة الطبيب فـلا بد أن يكـون له اطِّـلاع على القلوب، واستشـراف على النفوس، يعلم ما كان منها غثاً ضعيفاً من العلم والعمل والحال، خـالياً من اليقين، خراباً من النور، فيعامله معاملة الجائع الهزيل. ويعلم أيضاً ما كان منها سميناً بعلم أو عمـل أو حال، أو بنـور يقين أو معرفـة أو غير ذلـك، فيعـامله بـالتـرقيـة والتـربيـة اللائقة)[1].

وبذا فإن الشيخ في علاقتـه المثلى بالمـريد يجب أن يكـون طبيباً مثـالياً ومن مظاهر هذه المثالية ما يأتي:

* **أولاً**: أن يعرف المريد معالم الطريق إلى الله.

لمـا كان الشيـخ قد جـاز الطريق وعـرف مخاوفهـا من مآمنهـا، وجديبهـا من خصيبهـا، فقد وجب عليـه أن يدل المـريد عليهـا، ويعرفـه بها، فيـأمره بـالبعد عن الأماكن المخيفة المجـدبة، ويسـوقه إلى الأمـاكن المأمـونة الخصيبـة. ويعينه على اجتيازها حتى ولو وجد المريد فيها راحة نفسه وسعادتها.

---

(١) ابن عجيبة، الفتوحات الإلّهية ١٠٣ (بتصرف).

هـذه المعاني يعـطينا لهـا ابن عجيبة مـزيداً من التفصيـل عندمـا يقـول: (إنَّ الشيخ يكون عالماً بالمكان المخوف والمأمون، والمكان الجدب الذي لا مـاء فيه، والمكان الذي فيه الماء، فيكون عالماً علاماً بالأمور التي يخاف على المريد فيهـا، فيأمره بالبعد عنها كالـركون إلى العـز والتعظيم أو إلى الـدنيا والميـل إلى شيء منها ومن أسبابها ومخالطة أهلها. والموضع المأمـون هو: الـزهد في الـدنيا والبعـد منها ومن أهلها. ومن المواضع المأمونة: صحبة الصّوفيَّة من المريدين العارفين، والميل إلى الفاقة والقناعة من الدنيا والعزلة والصمت. والموضع الذي لا ماء فيه وهو محل الجدب، وهو الموطن الذي تكثر فيه الشهوات والعوائـد، ويجد فيـه المريـد راحته وجماله، ويظهر فيه عزه وجاهه، فهذا الموطن إن طال فيه إقامته قحط قلبه ومنع من مدد الزيادة)[1].

* ثانياً: لمّا كان الشيخ بالنسبة للمريد كالـطبيب بالنسبـة للمريض فعليـه أن يسوس نفس المريد ويعاملهـا برفق ولين، ولا يتعسَّف معـه، ولا يتمادى في التحكم فيه أو تكليفه ما لا يطيق من العمل والمعاملة، ولا يطالبه إن كـان غنياً أَن يخـرج من مـاله كله دفعـة واحدة، ففيمـا روى السهروردي أنَّ رجـلاً جاء إلى الجنيـد وأراد أن يخرج من كل ماله ويصاحبهم على الفقر فقال له الجنيـد: (لا تخرج من مـالك كله احبس منه مقدار ما يكفيك، وأخرج الفضل، وتقوَّت بما حبست، واجتهد في طلب الحـلال، لا تخـرج كـل مـا عنـدك فلست آمن عليـك أن تـطالبـك نفسـك)[2]. ولا يتصرف فيه على هواه، بل إنَّ عليه أن يعرف طبيعة نفس هذا المريد ونوع قلبه، ومـا يحتاجـه من علم وعمل، ثمَّ يصف لـه العـلاج المنـاسب دون مشقـة أو عنت، ويكون ذلك من خلال معرفته الشخصية بطبيعة هذا المريد وقدرتـه، وماضي حيـاته ومدى استعداده وتقبُّله لما يأمره به، فلا يضيِّق عليه أو يشـدد بما لا تحتمله قـدراته، أو تستـطيعه إمكـاناتـه، وذلك لاختـلاف الناس في الـطبائـع وتفاوتهم في القـدرات والإمكانات، ونوع الحياة التي اعتادوها، لأن نتـائج هـذا غير محمـودة ولا مأمـونة،

(١) ابن عجيبة، الفتوحات الإلّهية ٩٣ (بتصرف).
(٢) السهروردي، عوارف المعارف ١٤٩.

وقد تتسبَّب في نكوص المريد وبعده عن الطريق، أو قد تؤدي إلى هلاكه وضعفه، وكلا الحالين لا يستقيم.

كل هذه المعاني تلخصها القصة التالية التي يرويها السهروردي، فيقول: (قال أبو سعيد الأعرابي: كان شاب يعرف بإبراهيم الصائغ، وكان لأبيه نعمة، فانقطع إلى الصّوفيَّة وصحب أبا أحمد القلانسي، فربما كان يقع بيد أبي أحمد شيء من الدراهم فكان يشتري له الرقاق والشواء والحلواء ويؤثره على غيره، ويقول هذا خرج من الدنيا وقد تعوّد النعمة، فيجب أن نرفق به ونؤثره على غيره)[1].

وعلى الشيخ أن يتذكر دائماً أنَّ هذا المريد أمانة استأمنه الله عليها، فلزمه المحافظة والحرص عليها[2].

فقلب المريد ونفسه أصبحا في يد الشيخ، فوجب عليه أن يترفَّق بهما ويتدرَّج معهما في السير على الطريق، بحيث يجعل هنالك تناسباً مطرداً بين القدرة والتكليف.

يقول الإمام الغزالي في هذا الشأن: (الشيخ المتبوع الذي يطبب نفوس المريدين ويعالج قلوب المسترشدين، ينبغي أن لا يهجم عليهم بالرياضة والتكاليف في فنٍ مخصوص وفي طريق مخصوص ما لم يعرف أخلاقهم وأمراضهم)[3].

* **ثالثاً**: على الشيخ أن يحرص أن لا يأذن للمريد بالرحيل عنه حتى يتأكد من أنَّه قد استكمل مراحل الطريق وقطعها جميعاً، ولم يعد بحاجة إلى شيخٍ يرشده، وأنَّ بإمكانه الاستقلال عنه، وهذه يقررها الشيخ بعد ظهور علامات خاصة على المريد تشير إلى أنه قد أنهى أوان التربية، وصار بإمكانه الافتراق عن شيخه، والاعتماد على نفسه، ومن هذه العلامات أن يفتح للمريد باب الفهم والإلهام وغيرها.

---

(١) السهروردي، عوارف المعارف ١٤٨ ــ ١٤٩.

(٢) انظر عوارف المعارف ٩٨، والأبريز ٢٥١.

(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين ٢/١٤٤٩.

ويشبِّه الصّوفيَّة هذه المرحلة بمرحلة الرضّاع والفطام بالنسبة للإنسان ولها من الأهمية ما للارتضاع، وذلك لأنَّ المريد لو فارق شيخه قبل انتهاء فترة التربية فقد لا يقوى على مواصلة الطريق بمفرده، ممّا قد يؤدي إلى خروجه عن الطريق وعودته إلى دنيا الهوى والناس. وفي هذا يقول السهروردي: (اعلم أنَّ للمريدين مع الشيوخ أوان ارتضاع وأوان فطام، فأوان الارتضاع أوان لزوم الصحبة، والشيخ يعلم وقت ذلك، فلا ينبغي للمريد أن يفارق الشيخ إلَّا بإذنه. فلا يأذن الشيخ للمريد في المفارقة إلَّا بعد علمه بأن آن له أوان الفطام، وأنَّه يقدر أن يستقل بنفسه، واستقلاله بنفسه أن يُفتح له باب الفهم من الله تعالى، فإذا بلغ المريد رتبة الحوائج والمهام بالله والفهم من الله تعالى بتعريفاته وتنبيهاته سبحانه وتعالى لعبده المحتاج فقد بلغ أوان فطامه، ومتى فارق قبل أوان الفطام يناله من الإعلال في الطريق بالرجوع إلى الدنيا ومتابعة الهوى)[1].

* **رابعاً**: على الشيخ أن يكون محتسباً في ذلك كله وجه الله ومرضاته لا ينتظر من المريد جزاءً ولا شكوراً، متنزهاً عن أي غرض مادي أو مطلب دنيوي، غير طامع بما عند المريد من مال، أو جاه، أو سلطان، مهما كانت منزلة هذا المريد ومكانته الاجتماعية أو المالية، بل إنَّ عليه أن يكون ناصحاً له، صادقاً معه، مخلصاً في تربيته، لا يبتغي في ذلك سوى وجه الله.

وروابط العلاقة بين الشيخ والمريد لا تنتهي بانتهاء فترة الملازمة والتربية، بل إنَّها تمتد إلى ما لا نهاية، وحتى بعد موت الشيخ تستمر صلة المريد به من خلال زياراته لقبره، والصلاة عنده، والدعاء وطلب المساعدة منه، والشفاعة له عند الله، لاعتقاده بأنَّ الموت لا يمكن أن يقطع ما اتصل بينهما من عرى المحبة والاتصال الروحي، وأنَّ حال الشيخ بعد الموت لم يختلف عنه قبل الموت، وإنَّما هو مجرد انتقال من مكان إلى مكان، بل على العكس من ذلك، فإن تحرره من شواغل الدنيا وعلائق البدن، وشوائب المادة يمنح نفسه مزيداً من القوة والتمكن من خرق قوانين

---

(١) السهروردي، عوارف المعارف ٩٨ ــ ٩٩، انظر الأبريز ٢٣٨ ــ ٢٤٦.

الطبيعة، بالإضافة إلى أنَّه بعد الموت صار أقرب إلى الله، وذلك يحقق له مزيداً من الكرامة.

وبناءً على ذلك، فإنَّ زيادة استعانة المريد بالشيخ في قضاء الحاجات بعد الموت واستجابته لأوامره ونواهيه حينئذٍ تكون مبررة من وجهة النظر الصّوفيَّة.

وكثيراً ما يتمثَّل الشيخ للمريد من خلال الرؤى، وأحلام اليقظة فيأمره، وينهاه، ويحذره، ويوصيه، ويرشده، ويوجهه، وعلى المريد أنْ يستجيب لذلك كله وإلَّا كان سيِّىء الأدب في علاقته مع شيخه.

ومن هنا، فقد رسخت فكرة شد الرحال إلى أضرحة الصالحين، والتبرُّك بها، والتقرب إليها بالصلاة والدعاء والنذور، وغيرها من الأمور التي أخذت تتَّضح وتتبلور وتقوى حتى أصبحت معلماً من معالم الطريق الصّوفي.

والسؤال الذي يمكن إيراده بعد أن فرغنا من عرض معالم العلاقة بين الشيخ والمريد هو: هل يمكن أن تكون هذه العلاقة شبيهة بالعلاقة بين الأستاذ وتلميذه؟ والإجابة على هذا السؤال أنَّ هنالك شبهاً من الناحية الصّورية بين العلاقتين، أمّا الناحية الموضوعيَّة، فإننا نجد بين العلاقتين عدة مواضع للتغاير والاختلاف، وأهم هذه المواضع:

* **أولاً**: إنَّ العلاقة الصّوفيَّة بين الشيخ والمريد قائمة على أساس محو شخصية المريد، فهو مجرد متلقِّن لأوامر شيخه ونواهيه وتوجيهاته ووصاياه، لا يملك أن يناقش أمراً، أو يراجع نهياً، أو يبدي تحفظاً على توجيهه، بخلاف العلاقة العلميَّة بين الأستاذ وتلميذه، فللتلميذ موقفه الإيجابي الذي يؤكد شخصيته دون مساس بما يجب عليه حيال الأستاذ من الأدب، بل إنَّ الأستاذ يحاول أن ينمّي شخصية تلميذه، ويجد سعادة خاصة إذا آنس في تلميذه تنامياً واضحاً في القدرة على المناقشة والمراجعة، وتصل سعادته إلى مداها حين يبلغ التلميذ مستوى الأصالة والاستقلال.

* **ثانياً**: علاقة الشيخ بمريده نوع من الاحتكار الذي لا يسمح للمريد بالتردد

على شيخ آخر أو الاستفادة من رائد سواه، بل إنَّ ذلك يُعدُّ عندهم من سوء الأدب.

أمّا علاقة الأستاذ بتلميذه فليس فيها هذا الوقف أو الاحتكار، فمن حق التلميذ أن يتردد على عدة أساتذة، فيتلقّى عنهم ويستفيد منهم، ولا يعد ذلك مساساً بولائه لأستاذه الأصلي.

* **ثالثاً**: لقد لاحظنا من النصوص السابقة أنَّ علاقة المريد بشيخه تقوم على أساس من تقديسه له، فلو هبطت العلاقة عن مستوى التقديس لكان ذلك مطعناً في سلوك المريد.

أمّا علاقة التلميذ بأستاذه، فهي تقف عند مستوى التقدير. لا يتطلب الأستاذ من تلميذه أكثر من ذلك ولا يفرض التلميذ على نفسه أكثر منه.

ولا شك أنَّ هذه الوجوه الثلاثة في الفرق بين العلاقتين تتفق مع طبيعة كل منهما، فالعلاقة العلمية منضبطة انضباطاً دقيقاً، ومحكومة بحدود موضوعية حاسمة.

والعلاقة الصّوفيَّة تهويم روحي لا تحكمه ضوابط ولا حدود.



ثالثاً: المجاهدة

إذا كانت التوبة هي بداية الطريق. والشيخ هو الرائد في هذا الطريق، فإن من الضروري للمريد أن يكون له موقف إيجابي في مقاومة ما يعرض على نفسه من الشواغل التي تعوق سيره، أو تثقل خطاه.

والصّوفيّة يعبرون عن هذا الموقف باسم المجاهدة. وتتوجه المجاهدة بشكل أساسي إلى النفس الإنسانية، لأنَّ هذه النفس يعرض لها الخير والشر. ويطرأ عليها الهدى والضلال. فعلى المريد أن يعود بها إلى فطرتها النَّقيَّة ومعدنها الأصيل ثُمَّ يروضها بطريق التزكية مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ونفس وما سوَّاها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكَّاها وقد خاب من دسَّاها﴾[1].

ويصور البوصيري عمليَّة المجاهدة للنفس تصويراً دقيقاً، فهو يقول:

وخالِف النَّفس والشيطان واعصهما ... وإن هما محَّضاك النصحَ فاتهم

والنَّفس كالطفل إن تهمله شبّ على ... حب السرضاع وإن تفطمه ينفطم

وهذا يعني أنَّ النفس الإنسانية قابلة للتغيير والتهذيب وتبديل صفاتها السيئة بأخرى حسنة. وكما يمكن تبديل صفات كثير من طباع الطير والحيوان بالترويض فإنه يمكن تبديل صفات النفس بالمجاهدة.

وليس المقصود بالمجاهدة استئصال صفات النفس، بل تقويمها وترقيتها من حسن إلى أحسن، حتى تستقيم على طريق الله وهذا لا يتم بمجرد الاطلاع على أحكام تزكية النفوس أو قراءة كتب الأخلاق، أو ركوب بحار الأماني والأحلام. بل لا بد فيه من منهج تقويم عملي. ولذلك اعتبر الصّوفيّة المجاهدة أصلاً من أصول

---

(١) سورة الشمس: الآيات ٧ ــ ١٠.

الطريق. وبالتالي تكتسب أهمِّية الأصول التي نبَّهوا عليها، حتى قالوا: من حقَّق الأصول نال الوصول، ومن ترك الأصول حرم الوصول[1].

المجاهدة في اللغة: مصدر جاهد. يقال: جاهد العدو مجاهدة وجهاداً، قاتله، وفي الحديث «لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية».

والجهاد: محاربة الأعداء وهو المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل. وحقيقة الجهاد كما قال الرّاغب: استفراغ الوسع والجهد فيما لا يرتضي وهو ثلاثة أضرب. مجاهدة العدو الظاهر والشيطان والنفس، وتدخل الثلاثة في قوله تعالى: ﴿وجاهدوا في الله حقَّ جهاده﴾[2].

أمّا في المعنى الصّوفي: فيعرِّفها الجيلاني بقوله: (الأصل في المجاهدة مخالفة الهوى، فيفطم نفسه عن المألوفات والشهوات واللّذَّات ويحملها على خلاف ما تهوى في عموم الأوقات، فإذا انهمك في الشهوات ألجمها بلجام التقوى والخوف من الله عز وجل، فإذا حرنت ووقفت عند القيام بالطاعات والموافقات ساقها بسياط الخوف وخلاف الهوى ومنع الحظوظ)[3].

ويتوسع ابن عربي في بيان معنى المجاهدة وأقسامها وأقسام النفوس حيالها فيقول: (إن المجاهدة حمل النَّفس على المشاق البدنية المؤثرة في المزاج وهناً وضعفاً، كما أنَّ الرياضة تهذيب الأخلاق النَّفسية بحملها على احتمال الأذى في العرض والخارج عن بدنه ممَّا لا حركة فيه بدنية. ثُمَّ إنَّ هذه الحركات البدنية

---

(١) عبد القادر عيسى، حقائق عن التّصوّف ١٢٩.

(٢) الزبيدي، تاج العروس، ٢/ (باب الدال ــ فصل الجيم ــ ٣٢٩، ٣٣٠).
انظر ابن منظور، لسان العرب، ٣/ (باب الدال ــ فصل الجيم ــ ١٣٣ ــ ١٣٥)؛ أحمد بن محمد بن علي المغربي، المصباح المنير؛ (كتاب الجيم ــ ١١٢)؛ المعجم الوسيط، ١/ (فصل الجيم ــ ١٤٢). الجوهري، الصحاح، ١/ (باب الدال ــ فصل الجيم ــ ٤٦٠).

(٣) الجيلاني، الغنية ٢/١٨٤، وقد ذهب إلى قريب من هذا القشيري في الرسالة القشيرية ٤٩؛ والشعراني في كتابه: الأنوار القدسية ٤٧.

المحمودة شرعاً منها حركات في سبيل الله مطلقاً وهي أنواع سبيل كل بر مشروع. فمنه ما فيه مشقَّة فسمِّي مجاهدة، ومنه ما لامشقة فيه فيرتفع عنها حكم هذا الاسم، فنظرنا إلى أعظم المشاق فلم نجد أعظم من إتلاف المُهَجِ في سبيل الله وهو الجهاد في سبيل الله الذي وصف قتلاه بأنهم أحياء يرزقون ونهى أن يقال فيهم أموات.

فلمَّا كان إتلاف المُهَجِ أعظمُ المشاق على النُّفوس لهذا سمِّي جهاداً فإنَّ النفوس نفسان، نفس ترغب في الحياة الدنيا لإلفتها بها، فلا تريد المفارقة وتشق عليها، ونفس ترغب في الحياة الدنيا لتزيد بذلك طاعة وأفعالاً مقربة ومعرفة إلَـهية وترقياً دائماً مع الأنفاس فشقَّ عليها مفارقة الحياة الدنيا فلهذا سمِّي جهاداً في حق الطائفتين، فأمّا المجاهدون في سبيل الله وهي الطريق إلى الله أي إلى الوصول إليه من كونه إلَـهاً فهو جهاد لنيل معرفة المرتبة التي عنها ظهر العالم والأحكام فيه، وعنها تكون الخلائق في الأرض فينالهم في هذه السبل من المشقة ما ينال المسافر في طريقه المخوفة فإنَّه في طريق عرض نفسه في السلوك فيه إلى إتلاف حاله ونفسه ويُتم أولاده وفقد مألوفاته، قال تعالى: ﴿وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله﴾. وقال: ﴿يقاتلون في سبيل الله فيَقتُلون ويُقتَلُون﴾. ولمّا علم الله من العباد أنه يكبر عليهم مثل هذا لدعواهم أن نفوسهم وأموالهم كما أثبتها الحق لهم والله لا يقول إلاَّ حقاً فقدَّم شراء الأموال والنفوس منهم حتى يرفع يدهم عنها، فبقي المشتري يتصرف في سلعته كيف يشاء، والبائع وإن أحب سلعته فالعوض الذي أعطاه فيها وهو الثمن أحب إليه ممَّا باعه)[1].

ويرى ابن عجيبة أنَّ المجاهدة صفة أساسية من صفات الصّوفيّة يختلفون بها عن غيرهم من العامة، ويذكر للمجاهدة درجات تترقى حتى تنتهي إلى امتلاك النَّفس فيقول: (الناس على قسمين:

١ ـ قسم لا سير لهم إذ لا توجه لهم إلى الله، لأنَّهم واقفون مع ظاهر

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية ٢/١٤٧.

الشـريعة لا يـأخذون منهـا إلاَّ الخفيف والسهل ممَّـا يـوافق هـواهم من الرخص.

٢ ـ قسم شـاقت نفوسهم إلى حضـرة الملك وغلبهم الشوق فتـوجـهـوا إلى حضرته واشتغلوا بمجاهدة نفوسهم ومحاسبتها. بدأوا ذلـك بترك الـدنيا أو التخفيف منها حتى لا يبقى ما يشغله عن الله، ثُمَّ بترك الناس والفرار منهم، ثُمَّ بـإسقاط المنـزلة حتى يسقط من عين النـاس، ويسقط الناس من عينـه، ثُمَّ بالـذل والانكسار والتـواضع حتى يتمكن منهـا ويملكها، لأنَّ كل من يملك نفسه فقد ملك الوجود بأسره)[١].

وللجيـلاني كلام في المجـاهدة لا يختلف كثيـراً عن كلام ابن عجيبـة، فهـو يقول: (فمجاهدة العوام تـوفية الأعمـال، ومجاهـدة الخواص في تصفيـة الأحوال، وقـد تسهل مقـاساة الجـوع والعـطش والسهـر، ومعـالجـة الأخـلاق الـرديئة تعسـر وتصعب)[٢].

ولعل موضع الخلاف بينه وبين ابن عجيبة أنَّه جعل للعامة نوعاً من المجاهدة لا يرقى لمجاهدة الصّوفيّة.

أمَّـا ابن عربـي فيقسم المجـاهـدين إلى أصنـاف أربعـة استنـاداً لمـا ورد في القـرآن الكـريم، فهـو يقـول: (واعلم أيَّـدك الله أنَّ المجـاهـدين هم أهـل الجهـد والمشقة والمكابدة وهم أربعة أصنـاف: مجاهـدون من غير تقييـد بأمـر، وهو قـوله تعـالى: ﴿وفضَّل الله المجـاهدين على القـاعدين﴾، والصنف الثـاني: مجـاهـدون بتقييد في سبيل الله، وهو قوله: ﴿والمجاهدون في سبيل الله﴾، والصنف الثـالث: المجاهدون فيه، وهو قوله: ﴿الذين جاهدوا فينا لنهدينَّهم سُبُلنا﴾ أي نبين لهم حتى يعلمـوا فيمن جاهـدوا، فيجاهـدون عند ذلـك أو لا يجاهـدون، والصنف الـرابـع: المجـاهدون في الله حق جهـاده، فميَّزهم عن المجـاهـدين من غيـر هـذا التقييـد،

---

(١) ابن عجيبة، إيقاظ الهمم ٤١١ ـ ٤١٢ (بتصرف).

(٢) الجيلاني، الغنية ٢/١٨٣.

كالذين يتقون الله حق تقاته ويتلون الكتاب حق تلاوته فهي مرتبة رابعة في الجهاد، وهذه المجاهدة من المقامات المستصحبة للتكليف فما دام التكليف موجوداً كانت المجاهدة قائمة العين، فإذا زال حكم التكليف زالت المجاهدة)[1].

وإذا كان المقصود بالمجاهدة هو تصفية النفس توطئة لوصولها إلى الله، فإنَّ بين النفس وبين هذه الغاية السامية عدة حجب تحول دون تحقيق أملها. فعلى المرء أَنْ يجاهد في تمزيق هذه الحجب حتى تتسنى له التَّصفية والوصول، وعن هذه الحجب وأنواعها وضرورة المجاهدة لرفعها يقول الغزالي: (أمّا الشروط التي لا بد من تقديمها في الإرادة فهي رفع السد والحجاب الذي بينه وبين الحق، فإنَّ حرمان الخلق عن الحق سببه تراكم الحجب ووقوع السد على الطريق. قال الله تعالى: ﴿وجعلنا من بين أيديهم سداً، ومن خلفهم سداً، فأغشيناهم فهم لا يبصرون﴾.

والسد بين المريد وبين الحق أربعة: المال، والجاه، والتقليد، والمعصية.

وإنَّما يرتفع حجاب المال بخروجه عن ملكه حتى لا يبقى له إلَّا قدر الضرورة، فما دام يبقى له درهم يلتفت إليه قلبه فهو مقيد به محجوب عن الله عز وجل. وإنَّما يرتفع حجاب الجاه بالبعد عن موضع الجاه والتواضع وإيثار الخمول، والهرب من أسباب الذكر، وتعاطي أعمال تنفر قلوب الخلق عنه، وإنَّما يرتفع حجاب التقليد بأن يترك التعصب للمذاهب، وأن يصدق بمعنى قوله لا إلّه إلَّا الله محمد رسول الله تصديق إيمان. ويحرص في تحقيق صدقه بأن يرفع كل معبود له سوى الله تعالى، .وأعظم معبود له الهوى، حتى إذا فعل ذلك انكشف له حقيقة الأمر في معنى اعتقاده الذي تلقفه تقليداً، فينبغي أن يطلب كشف ذلك من المجاهدة، لا من المجادلة، فإنْ غلب عليه التعصب لمعتقده ولم يبقَ له في نفسه متسع لغيره صار ذلك قيداً له وحجاباً، إذ ليس من شروط المريد الانتماء لمذهب

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية ٢/ ١٤٥.

معين أصلاً. أمّا المعصية فهي حجاب ولا يرفعها إلاّ التوبة والخروج من المظالم، وتصميم العزم على ترك العود، وتحقيق الندم على ما مضى)[1].

وخلاصة ما يشير إليه النص السابق أنَّ المجاهدة تعني مقاومة ما يميل إليه الإنسان، يقول الغزالي: (وطريق المجاهدة والرياضة لكل إنسان تختلف بحسب اختلاف أحواله، والأصل فيه أن يترك كل واحد ما به فرحه من أسباب الدنيا)[2].

ويقول: (فإذاً لا يمكن إصلاح القلب لسلوك طريق الآخرة ما لم يمنع نفسه عن التنعم بالمباح، فإنَّ النفس إذا لم تمنع بعض المباحات طمعت في المحظورات)[3].

ويعتبر ابن عجيبة وجوه المجاهدة ألواناً مختلفة من الموت الذي تبلغ به النفس ما ينبغي لها من الشفافية والنقاء، وفي ذلك يقول: (قال بعضهم لا يدخل على الله حتى يموت أربع موتات: الموت الأحمر وهو مخالفة النفس، والموت الأسود وهو احتمال الأذى من الخلق، والموت الأبيض وهو الجوع، والموت الأخضر وهو لبس المرقعات)[4].

والميول الأساسية التي ينبغي أن تتوجه إليها المجاهدة تنحصر فيما يذكر في أربعة: القوت من الطعام، والغمض من المنام، والحاجة من الكلام، وحمل الأذى من جميع الأنام، وذلك لأنَّ قلة الطعام تؤدي إلى موت الشهوات. وفي قلة المنام تصفو الإرادات. أمّا قلة الكلام فتعين على السلامة من الآفات والزلات. واحتمال الأذى من الناس يوصل إلى بلوغ الغاية من المجاهدة[5].

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين ٢/١٤٧٤.
(٢) المصدر نفسه ٢/١٤٦٢.
(٣) المصدر نفسه ٢/١٤٦٠.
(٤) ابن عجيبة، إيقاظ الهمم ٤١٥.
(٥) انظر الغزالي، إحياء علوم الدين ٢/١٤٥٧. الشعراني، الأنوار القدسية ٤٢ ـ ٤٣ ـ ٥٤.

ومن الصّوفيّة من يذكر ميادين أخرى للمجاهدة غير مجاهدة النفس، وذلك كالرازي الذي حصر أعداء الإنسان في ثلاثة، فقال: (أعداء الإنسان ثلاثة، دنياه، وشيطانه، ونفسه، فاحترس من الدنيا بالزهد فيها، ومن الشيطان بمخالفته، ومن النفس بترك الشهوات)[1].

وعلى المرء أَن يمارس أنواع المجاهدات في هذه الميادين، والواقع أنَّها مع التحقيق تعود إلى الميدان الرئيسي للمجاهدة وهو النفس فهي التي تنبهر ببريق الدنيا وهي التي تتأثر بوساوس الشيطان.

ويلخص لنا ابن الفارض تجربته الشخصية في المجاهدة، وما أسفرت عنه من نتائج فيقول:

(فنفسي كانت قبل لوّامة متى ... أطعها عصت أو أعص عنها مطيعتي
فأوردتها ما الموت أيسر بعضه ... وأتعبتها كيما تكون مريحتي
وكلَّفتها لا بل كفَّلت قيامها ... بتكليفها حتى كلفت بكلفتي
وأذهبت في تهذيبها كل لذَّة ... بإبعادها عن عادها فاطمأنت
ولم يبق هول دونها ما ركبته ... وأشهد نفسي فيه غير زكية
وكل مقام عن سلوك قطعته ... عبودية حققتها بعبودة
وصرت بها صباً فلما تركت ما ... أريد أرادتني لها وأحبت)[2]

وإذا كانت المجاهدة تتضمن كل هذه الشدة في تعذيب النفس ومقاومة ميولها الطبيعية، ورغباتها المشروعة فليس من اليسير أن يتحمل المرء مشقاتها البالغة. ومن ثَمَّ فإنَّ الصّوفيّة ينصحون باتباع سبيل التدرج في تربية النفس والتنقل بها رويداً رويداً في درجات هذا الطريق الحافل بالصخور والأشواك.

ولكنَّ السؤال الذي يفرض نفسه هو: ما الذي يحمل الصّوفي على سلوك مثل هذا الطريق، واحتمال كل هذه المشقات؟

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين ٢/١٤٥٧.

(٢) ابن الفارض، الديوان ٦٥ ـ ٦٦.

الواقع أنَّ الذي يحمله على ذلك هو ما يتصف به من دوام المراقبة، ودوام المحاسبة. أي مراقبة ربه، ومحاسبة نفسه. ويشرح لنا الجيلاني هذه الحقيقة إذ يقول: (لا تتم المجاهدة إلَّا بالمراقبة، وهي التي أشار إليها رسول الله ﷺ حين سأله جبريل عليه السلام عن الإحسان، فقال: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه، فإنَّه يراك» لأنَّ المراقبة علم العبد باطلاع الرب سبحانه عليه واستدامته لهذا العلم مراقبة لربه، وهذا هو أصل كل خير. وإنَّما يصل إلى هذه الرتبة بعد المحاسبة وإصلاح حاله في الوقت، ولزوم طريق الحق وإحسان مراعاة القلب بينه وبين الله تعالى، وحفظ الأنفاس مع الله عز وجل فيعلم أن الله عز وجل رقيب عليه، ومن قلبه قريب يعلم أحواله ويرى أفعاله، ويسمع أقواله)[1].

وممَّا تقدم يتضح الفرق بين المجاهدة والصبر.

وذلك أنَّ المجاهدة كما يشير وضعها اللغوي تعني الصراع بين طرفين وقد يبدأ هذا الصراع بخطوة إيجابية من صاحب المجاهدات.

أمّا الصبر فمعناه حبس النفس إما على الطاعة، وإما عن المعصية، وإما على المصيبة. وبذا يكون الصبر أشمل من المجاهدة، لأنَّها داخلة فيه. وإذا كثرت المجاهدات الصّوفيّة تحول الصبر عليها إلى ملكة نفسية أصيلة عند المجاهد، فتصبح مبادرته إلى ميادين الصراع سلوكاً تلقائياً يصدر عن ملكته النفسية دون تردد أو افتعال.



---

(١) الجيلاني، الغنية ٢/١٨٤.

المبحث الثاني

مقدِّمات الاتصال

مهما يكن من إحكام الوسائل واستكمال الأسباب فإنَّ الأمر بعد ذلك كله يرجع إلى فضل الله عزَّ وجلَّ إن شاء منَّ بالاتصال دون وسيلة، وإن شاء منعه مع وجود الأسباب والوسائل.

لكنَّ الصّوفيَّة يقررون أنَّه بعد استكمال الوسائل المذكورة تبدأ لوائح الأمل الكبير تتراءى من بعيد لقلب المريد، وأول ما يظهر من ذلك هو الحب الذي يغمر مشاعره، ولا يزال هذا الحب يتعاظم حتى تسري فيه لواعج الشوق، وبين الحب والشوق تنبعث في قلبه أشتات من الخوف. خوف على الأمل الغالي أن تخطئه الخطى، وتعصف به الأيام. وخوف على النفس من أن تحترق بأنوار القرب. وخوف ممّا قد يحدث بعد شرف القرب، وهكذا يظل الصّوفيّ قبل سنوح الاتصال متقلباً بين لذائذ حبه، ولواعج شوقه ومشاعر خوفه. وذلك ما سوف نبيِّنه بالتفصيل في هذا المبحث بإذن الله.



أولاً: الحب

الحقيقة أنَّ المتصوِّفة تكلَّموا جميعاً في المحبَّة وأكثروا فيها الكلام، لأنها الحال أو الصفة التي تفصل بينهم وبين غيرهم (أهل الشريعة)، الذين تقوم عباداتهم لله على أساس الطمع في الثواب والخوف من العقاب.

أمّا المتصوِّفة، فحال الطمع في الثواب والخوف من العقاب لا تستقيم عندهم، لأنَّهم تجرَّدوا من الدنيا وعلائقها، ومن الآخرة وما فيها، وتركز طمعهم في شيء واحد هو لقاء الحبيب (الله)[1].

فهل يمكن أن نظفر عند الصّوفيَّة بتعريف منطقي للحب؟

هنا نجد أنفسنا بإزاء رأيين مختلفين:

أحدهما: يرى أنَّ ذلك مستحيل. ومن أصحاب هذا الرأي:

عبد القادر عيسى في قوله: (والمحبة لا تحد بحد أوضح منها، والتعاريف والحدود لا تزيدها إلاَّ خفاء، فتعريفها وجودها إذ التعاريف للعلوم، أمّا المحبة، فهي حالة ذوقية تفيض على قلوب المحبين، ما لها سوى الذوق إفشاءً وكل ما قيل في المحبة ما هو إلاَّ بيان لآثارها، وتعبير عن ثمارها وتوضيح لأسبابها)[2].

ويوضح ابن الدبّاغ السبب في عدم القدرة على التعبير عن المحبة فيقول: (المحبة لا يُعبِّر عنها حقيقة إلاَّ من ذاقها، ومن ذاقها استولى عليه من الذّهول عن ما هو فيه أمر لا يمكنه معه العبارة. كمثل من هو طافح سكراً إذا سئل عن حقيقة

---

(١) انظر عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوُّف ٣٩٧.

(٢) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

السكر الذي هو فيه لم يمكنه العبارة في تلك الحال لاستيلائه على عقله والفرق بين السكرين، أن سكر الخمر عرضي يمكن زواله ويعبر عنه في حين الصحو، وسكر المحبة ذاتي ملازم لا يمكن من وصل إليه أن يصحو منه حتى يخبر فيه عن الحقيقة)[1].

وخلاصة الرأي يورده لنا الهجويري فيقول: (مجمل القول أنَّ العبارة عن المحبة ليست هي المحبة، لأنَّ المحبة حال ولا يكون الحال قالاً أبداً)[2].

وأما الرأي الثاني:

فيقرر إمكان الوصول إلى تعريف محدد لمعنى الحب، وغاية ما هنالك أنَّ هذا التعريف ليس من قبيل التعريفات العلميَّة التي تكون موضع الاتفاق، وإنَّما لا بد فيه من وقوع الاختلاف بين تعريفات الحب تبعاً لاختلاف طبيعة الإحساس به، وتفاوت القدرة على التعبير عنه عند الصّوفيَّة وقد أدّى ذلك إلى كثرة التعريفات وتعددها واختلافها، وإن كان الاختلاف غالباً اختلافاً في الألفاظ لا في المعنى.

ونورد الآن طائفة من هذه التعريفات على سبيل المثال:

١ ــ يعرِّف الجنيد[3] المحبَّة فيقول: (المحبَّة ميل القلب). وقد شرح الكلاباذي هذا الكلام، فقال: معناه أن يميل قلبه إلى الله وإلى ما لله من غير تكلُّف[4].

---

(١) عبد الرحمن بن محمد الأنصاري المعروف (بابن الدبّاغ)، مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب ٢١.

(٢) الهجويري، كشف المحجوب ٢/٥٥٣.

(٣) الجنيد: أبو القاسم الجنيد بن محمد الخزّار، كان يتجر في الحديد، ولد ونشأ في بغداد، وتوفي فيها سنة سبعة وتسعين ومائتين للهجرة، وكان أصله من نهاوند.
تفقه على مذهب الإمام الشافعي، تصدّى للفتيا، يعتبر من أئمة الصّوفيَّة الذين أحكموا علم الشريعة.
انظر ابن الملقن، طبقات الأولياء ١٢٦ ــ ١٣٦؛ والسلمي، طبقات الصّوفيَّة ١٥٥ ــ ١٦٣؛ والشعراني، الطبقات الكبرى ١/٧٢ ــ ٧٤؛ والمنوفي، جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوُّف ٢/١٤٩ ــ ١٥٢.

(٤) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف ١٣٠.

٢ ــ ويعرِّفها محمد بن علي الكتاني فيقول: (المحبَّة الإيثار للمحبوب)[١].

٣ ــ أمّا الحارث المحاسبـي فيعرفها بأنّ: (المحبَّـة ميلك إلى الشيء بكُليَّتك، ثُمَّ إيثارك له على نفسك وروحك ومالك، ثُمَّ موافقتك له سراً وجهراً، ثُمَّ علمك بتقصيرك في حبه)[٢].

٤ ــ وقيل: (المحبَّة نار في القلب تحرق ما سوى مراد المحبوب)[٣].

٥ ــ وعرَّفها آخرون فقالوا: (المحبَّة الميل الدائم بالقلب الهائم).

٦ ــ وقيل: (المحبَّة إيثار المحبوب على جميع المصحوب).

٧ ــ وقيل: (موافقة الحبيب في المشهد والمغيب).

٨ ــ وقيل: (محو المحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته)[٤].

٩ ــ وقيل: (للمحبَّة ظاهر وباطن، ظاهرها اتِّباع رضا المحبوب، وباطنها أن يكون مفتوناً بالحبيب عن كل شيء، ولا يبقى فيه بقية لغيره ولا لنفسه)[٥].

وإذا كان الوصول إلى تعريف دقيق للمحبَّة غير ممكن بل هو كما يذكر بعض المتصوِّفة محال، أو هو على الأقل أمر صعب، لذلك فإنَّ بعض المتصوِّفة أرخوا العنان لخواطرهم كي تتحدث عن حقيقة الحب حديثاً لا يتقيَّد بحدود التعريفات الموجزة، فكان حديثهم في هذا المجال شرحاً للحب لا تعريفاً له.

ومن الأمثلة الواضحة على ذلك، ما قاله ابن عجيبة: (لا شك أنَّ المحبة التي تكون على الحروف والحظوظ ليست بمحبة، وإنما هي مصانعة لقضاء الحاجة،

---

(١) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف ١٣٠.

(٢) القشيري، الرسالة القشيرية ١٤٦، انظر إحياء علوم الدين ٢٥٧٣/٤.

(٣) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٤) المصدر نفسه ١٤٤ ــ ١٤٥، انظر كشف المحجوب ٥٥٤/٢ ــ ٥٥٦، انظر عوارف المعارف ٥٠٧ ــ ٥٠٨، انظر مشارق أنوار القلوب ٢٨.

(٥) السهروردي، عوارف المعارف ٥٠٩.

فمن أحب أحداً ليعطيه أو ليدفع عنه إنَّما أحب نفسه، إذ لولا غرض نفسه فيه ما أحبه)[1].

وقول أبي محمد بن رويم: (من أحب العوض نغص العوض إليه محبوبه، وأيضاً فطالب العوض إنَّما هو بائع يريد أن يعطي لينال، والمحب مقتول في محبة سيده لا يعرج على سوى مرضاته)[2].

أمّا رابعة العدويَّة، فقد قالت عندما سئلت عن حقيقة إيمانها: (ما عبدته خوفاً من ناره ولا حباً لجنته فأكون كالأجير السوء، بل عبدته حباً له وشوقاً إليه)[3].

وهذا قريب ممّا قاله أبو حازم: (إني لأستحي أن أعبده للثواب والعقاب فأكون كالعبد السوء، إن لم يخف لم يعمل، وكالأجير السوء، إن لم يعط لم يعمل)[4].

أمّا معروف الكرخي فلم يبعد كثيراً في مفهومه للمحبَّة عن رأي رابعة وأبي حازم، فقد أجاب عندما سأله بعض إخوانه: (أخبرني يا أبا محفوظ أي شيء هاجك إلى العبادة والانقطاع عن الخلق، فسكت فقال: ذكر الموت، فقال: وأيّ شيء الموت؟ فقال: ذكر القبر والبرزخ؟ فقال: وأيّ شيء القبر؟ فقال: خوف النار ورجاء الجنَّة، فقال: وأيُّ شيء هذا؟ إن ملكاً هذا كله بيده إن أحببته أنساك جميع ذلك وإن كانت بينك وبينه معرفة كفاك جميع هذا)[5].

ويصور أبو سليمان الداراني حقيقة حال هؤلاء المحبين وحقيقة محبتهم لله، فيقول: (إن لله عباداً ليس يشغلهم عن الله خوف النار ولا رجاء الجنة، فكيف تشغلهم الدنيا عن الله)[6].

---

(١) ابن عجيبة، إيقاظ الهمم ٤٠٨.
(٢) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين ٤/٢٥٩٨.
(٤) المصدر نفسه ٢٥٩٠.
(٥) المصدر نفسه ٢٥٩٧.
(٦) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

ويلخِّص لنا ابن عجيبة حقيقة المحبة، فيقول: (المحبَّة هي أخذ الرب بقلب العبد بحيث لا يلتفت إلى غيره، أو أخذ جمال المحبوب بمحبَّة القلب، حتى لا يجد مساغاً للالتفات لسوى المحبوب، فمتى ما وقع الالتفات نقص الحب على قدره)[1].

وخلاصة كل ما تقدم تجمله رابعة العدوية في جوابها لمن سألها: كيف رأيت المحبة؟ فقالت: (ليس للمحب وحبيبه بين وإنَّما هو نطق عن شوق، ووصف عن ذوق، فمن ذاق عرف، ومن وصف فما اتصف، وكيف تصف شيئاً أنت في حضرته غائب، وبوجوده ذائب، وبشهوده ذاهب، وبصحوك فيه سكران، وبفراغك له ملآن، وبسرورك له ولهان، فالهيبة تخرس اللسان عن الإخبار، والحيرة توقف الجبان عن الإظهار، والغيرة تحجب الأبصار عن الأغيار، والدهشة تعقل العقول عن الإقرار، فما ثَمَّ إلَّا دهشة دائمة، وحيرة لازمة، وقلوب هائمة، وأسرار كاتمة، وأجساد من السقم غير سالمة، والمحبة بدولتها الصارمة في القلوب حاكمة.

وارحمتا للعاشقين قلوبهم ... في تيه ميدان المحبة هائمه
قامت قيامة عشقهم فنفوسهم ... أبداً على قدم التدلل قائمه
إما إلى جنات وصل دائم ... أو نار صد للقلوب ملازمه[2]

ويعبر الصّوفيَّة في كثير من الأحيان عن الحب بالمحبة، كما ترد ألفاظ أخرى في التعبير عن ذلك، ولكنهم يلاحظون بينها فوارق دقيقة قد لا يفطن إليها غيرهم، ومن ذلك تفرقتهم بين الحب والعشق، حيث يقررون أنَّ العشق أعلى مستوى من الحب، لأنَّه يتعلق بشيء غائب، أمّا الحب، فيتعلق بما هو محسوس، وإلى هذه التفرقة يشير عبد المجيد الشرنوبي فيقول: (وقد فسَّروا العشق بأنَّه إلفة رحمانية أوجبها كرم الله تعالى على كل ذي روح، لتحصل بها اللَّذة العظمى، وهي موجودة في كل إنسان بحسب استعداده ومرتبته، وأعظم الناس درجة فيه من عشق شيئاً لم يره وإنَّما سمع به، ولذا قالوا أشرف المراتب في الدنيا مراتب الذين زهدوا فيها

(١) ابن عجيبة، إيقاظ الهمم ٤٠٨.
(٢) د. عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلٓهي رابعة العدوية ١٧٢ ــ ١٧٣.

مـع كونهـا مرئيـة لهم، وعشقوا الآخـرة مع كـونها غيـر مرئيـة لهم فهـو من خصـال الكمال)[1].

وورد في كشف المحجـوب حديث عن هـذه التفـرقـة جـاء فيـه: (إنَّ العشق لا يتأتّى إلَّا بالمعاينة، والمحبة تجوز بالسمع، ولمّا كان العشق نظرياً فـإنَّه لا يجـوز على الحق، لأنَّ أحداً لا يراه في الدنيا، ولمّا كانت هذه (أي: المحبة) خبرية فقـد ادَّعاها كل واحد)[2].

بينما يرى أبو علي الدقّـاق في أمر التفـرقة بين هـذين المعنيين رأياً مختلفـاً، ذلك أنَّ العشق عنده هـو المجاوزة، ومن ثَمَّ لا يجـوز أن يتصف به الخـالق سبحانـه وتعـالى، وكذلـك لا يتصف به المخلوق، إذ مهمـا بلغ حبُّه لمـولاه فـإنَّـه لا يجـاوز الحد، ومعنى هذا أنَّ الله سبحانه وتعـالى لا يوصف بـأنَّه عـاشق أو معشوق، يقـول الدقاق: (العشق، مجاوزة الحد في المحبـة، والحق سبحانـه لا يوصف بـأنه يجـاوز الحد، فلا يوصف بالعشق، ولو جمع محاب الخلق كلهم لشخص واحد لم يبلغ ذلك استحقاق قدر الحق سبحـانه، فـلا يقال إنّ عبـداً جاوز الحـد في محبَّة الله تعـالى، فلا يوصف الحق سبحـانه بـأنَّه يعشق ولا العبـد في صفته سبحـانه بـأنَّه يعشق فنفي العشق ولا سبيل له إلى وصف الحق سبحانه لا من الحق للعبـد ولا من العبد للحق سبحانه)[3].

ومن الألفـاظ التي ترد في هـذا المجـال ويفـرق الصّـوفيَّـة بين معـانيهـا لفظ الهوى، ولفظ الوَجد، فهم يميلون إلى تقريـر التدرج بين مستـويات الحب والهـوى والوجد. ويعبر ابن الدبّاغ عن هذا التدرج، فيقول: (وأمّـا مقام الهـوى فمعناه ميـل القلب بالكلية إلى وجهة المحبوب والإعراض عمّا سواه، وتجريد القصد لـه في كل حين، وصرف الهمة إليه، وفيه تستحكم المحبَّة، وتشتد صـورتها وينبسط سلطانهـا

(١) عبد المجيد الشرنوبـي الأزهري، شرح تائية السلوك إلى ملك الملوك ٤١.
(٢) الهجويري، كشف المحجوب ٢/٥٥٣.
(٣) القشيـري، الرسـالة القشيـريـة ١٤٥، انـظر مشـارق أنـوار القلوب ٢١، كشف المحجـوب ٢/٥٥٤ ـ ٥٥٦، عوارف المعارف ٥٠٧ ـ ٥٠٨.

ويستولي لاعج الشوق)[1]. ويقول: (فالهوى سلطانه يستعبد الأرواح والأجساد، وتنقاد لعزته القلوب غاية الانقياد فلا يبقى له معها اختيار ولا مراد، ولا يصح الاتصاف بالهوى إلَّا لمن خرج عن هواه، وآثر طاعة حبيبه على ما سواه، فلا يسمع إلَّا منه ولا يتحدَّث إلَّا عنه)[2].

ويقول: (وأمّا مقام الوَجد، فمعناه وجود ذات المحبوب وسائر صفاته الحقيقية منطبعة في ذات المحب انطباعاً ثابتاً بحيث لا يمكن زواله، ولا يتصور انفصاله، وإذا بلغ المحب إلى هذا الحد فقد ذهب عنه الكسب والاختيار. واستوى في حقه الإعلان والإسرار، ودخل في أودية المحبَّة، وسكر من صفو مدادها سكراً دوامه بدوامها إلى أن صار السكر يهيم به في كل واد ويسلك به في الأغوار والأنجاد، لا يقر قراره، ولا يطمئن به داره)[3].

أمّا ابن الفارض فلا يفرق بين هذه الألفاظ بل يعتبرها شيئاً واحداً، فيقول:

(فتى الحب ها قد بنت عنه بحكم من ... يراه حجاباً فالهوى دون رتبتي
وجاوزت حد العشق فالحب كالقلى ... وعن شأو معراج اتحادي رحلتي
فطب بالهوى نفساً فقد سدت أنفس ... العباد من العباد في كل أمة)[4]

وإذا كانت ألفاظ الحب والعشق والهوى والوَجد تعبِّر كلها عن حالات نفسية يعيشها الصّوفي فإنَّ الباحثين اتجهوا إلى دراسة مسألة دقيقة وهي العلاقة بين الحب والمعرفة، ذلك أنَّ تعبير الصّوفيَّة عن هذه المواجيد النفسية قد يشعر بانقطاع الصلة تماماً بينها وبين الوعي، مع أنَّ الأمر بخلاف ذلك، فإذا كانت المحبَّة هي الدرجة الأولى في سُلَّم تلك المواجيد فإنَّ بينها وبين المعرفة رباطاً قوياً يشير إليه الإمام الغزالي حيث يقول: (والمحبَّة ثمرة المعرفة فتنعدم بانعدامها، وتضعف بضعفها، وتقوى

---

(١) ابن الدبّاغ، مشارق أنوار القلوب ٣٣.
(٢) المصدر نفسه ٣٤.
(٣) المصدر نفسه ٣٦.
(٤) ابن الفارض، الديوان ٧٤.

بقوتها، ولـذلك قـال الحسن البصري رحمـه الله تعالى: من عـرف ربَّه أحبـه، ومن عرف الدنيا زهد فيها)[1].

ويعطي ابن الدبّاغ في هذه المسألـة تفصيلاً أوفى، فهـو يقول: (فـالمحبة إذاً ثمـرة المعرفـة، والمعرفـة علة المحبة، وسببهـا فهي متقدمـة على المحبَّة بـالسبب والمحبَّة متقدمة عليها بـالشرف من حيث أنَّهـا مقصودهـا، وكل محب عـارف وليس كـل عـارف بمحب، أعني في ابتـداء المعـرفـة، فـأمّـا إذا حصلت المعـرفـة على الكمال، وتوالت بتواليها المحبة، حصل كل واحد منهما عن الآخـر، فحينئذٍ يكـون المحب هـو نفس العارف، والعـارف هـو عين المحب من غيـر مـرتبـة، وذلـك أنَّ المعـرفة إذا تـأكدت أثمـرت المحبة، وإذا تـأكدت المحبَّـة تجلَّت للمحب أوصاف حبيبه، ودام هذا التجلّي بدوام المحبَّة ودامت المحبَّة بدوام التجلّي)[2].

والعطار يتجه في المسـألة اتجـاهاً مخـالفاً، فهـو لا يوافق على أنَّ بين الحب والمعرفة علاقة ما، فعندما تتحقق درجة الحب الصّوفي يُدبِـر العقل تمـاماً، يقـول: (العشق نار هناك، أمّا العقل فـدخان، فمـا أن يقبل العشق حتى يفـر العقل مسـرعاً والعقل ليس أستاذاً في مجال العشق، وليس العشق وليد العقل)[3].

على أنَّ من الباحثين من يرى أنَّ المعـرفة ليست هي السبب الـوحيد للحب، وإنَّما هنالك أسباب أخـرى إلى جانب المعـرفة، وإن احتفـظت لنفسها بشـرف أنَّها السبب الأسـاسي، ومن هؤلاء الباحثين عبـد القادر عيسى في كتـابـه: (حقـائق عن التصوّف)[4].

ومنهم أيضاً أبو الفيض المنوفي الذي يحدد عشرة أسباب للحب، وهي:

١ ــ قراءة القرآن الكريم بتدبُّر وفهم.

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين ٤/٢٥٨٢.
(٢) ابن الدبّاغ، مشارق أنوار القلوب ومفاتـح أسرار الغيوب ١١.
(٣) فريد الدين العطار، منطق الطير ٣٦٦.
(٤) عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوُّف ٤٠٣ ــ ٤٠٧.

٢ ــ التقرب إلى الله بالنوافل.

٣ ــ دوام الذكر والعمل.

٤ ــ إيثار حب الله على كل حب.

٥ ــ مطالعة أسماء الله وصفاته.

٦ ــ تفويض الأمور إلى الله بالرضى والتوكُّل.

٧ ــ انكسار القلب بين يدي الله.

٨ ــ الخلوة مع الله والمناجاة والوقوف بالقلب عنده.

٩ ــ مجالسة المحبين الصادقين.

١٠ ــ البعد عن الأسباب الحائلة بين القلب وبين الله من أمور الدنيا.

وملاك ذلك أمران:

١ ــ استعداد الروح لهذا الشأن.

٢ ــ انفتاح عين البصيرة[١].

بَيْدَ أنّا نجد اتجاهاً آخر في هذه المسألة وهو اتجاه الهجويري الذي يقرر أنَّ الحب من الأحوال لا من المقامات، أو أنَّه من المواهب لا من المكاسب، ومن ثَمَّ لا يرتبط بأسباب خاصة، لأنَّه من الله عزَّ وجلَّ، وإذا تحقق هذا الفضل فلا يمكن أيضاً أن يحتال على صرفه بالموانع، يقول الهجويري: (إذا أراد أهل عالم أن يجلبوا المحبَّة لَمَا استطاعوا، وإذا تكلفوا لدفعها لَمَا استطاعوا، لأنَّها من المواهب لا من المكاسب، وإذا اجتمع كل العالم ليجلبوا المحبَّة لشخص يطلبها لَمَا استطاعوا، وإذا أرادوا أنْ يدفعوها عن شخص هو أهل لها لَمَا استطاعوا، ولعجزوا، لأنَّها إلَهية والآدمي لاهٍ، ولا يستطيع اللاّهي إدراك الإلهي)[٢].

---

(١) أبو الفيض المنوفي، جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوّف ٢٤٧/١ ــ ٢٤٨، مدارج السالكين ١٦/٣.

(٢) الهجويري، كشف المحجوب، ٥٥٣/٢، ويقول القشيري في لطائف الإشارات (إنَّ المحبة غير معلولة وليست باجتلاب طاعة أو التجرد عن الآفة). تفسير سورة آل عمران ٢٣٥ ــ ٢٣٦.

ويسلك هذا الاتجاه أيضاً الشاذلي فيقول: (المحبة الحقيقية جذبة اضطرارية غير اختيارية عند المحققين من الصّوفيَّة)[1]. والسهر والسقم والذهول والاستغراق وذبول الوجه ونحول البدن كل أولئك من صفات المحبين من الصّوفيَّة، ولكنهم يجدون في ثنايا الألم أملاً يهون عليهم احتماله، ويجدون في ثنايا العذاب عذوبةً تحبب إليهم معاناته، يقول ابن الفارض:

(قلبي يحدثني بأنَّك متلفي ... روحي فداك عرفت أمْ لم تعرِف
لم أقضِ حق هواك إن كنت الذي ... لم أقضِ فيه أسى ومثلي من يَفي
ما لي سوى روحي وباذل نفسه ... في حب من يهواه ليس بمُسرِف
فلئن رضيت بها فقد أسعفتني ... يا خيبة المسعى إذا لم تُسعِف
يا مانعي طيب المنام ومانحي ... ثوب السقام به ووجدي المتلف
عطفاً على رمقي وما أبقيت لي ... من جسمي المضنى وقلبي المدنف
فالوجد باقٍ والوصال مماطلي ... والصبر فانٍ واللقاء مسوفي
لم أخل من حسد عليك فلا تضع ... سهري بتشنيع الخيال المُرجف
واسأل نجوم الليل هل زار الكرى ... جفني وكيف يزور من لم يعرف
لا غروَ إن شحت بغمض جفونها ... عيني وسحت بالدموع الذرف
وبما جرى في موقف التوديع من ... ألم النوى شاهدت هول المَوقِف
إن لم يكن وصل لديك فعد به ... أملي وماطل إن وعدت ولا تفي
فالمطل منك لدي إن عزَّ الوفا ... يحلو كوصل من حبيب مُسعف
أهفو لأنفاس النسيم تعِلَّة ... ولوجه من نقلت شذاه تشوفي
فلعل نار جوانحي بهبوبها ... أن تنطفي وأود أن لا تنطفي
يا أهل ودي أنتم أملي ومن ... ناداكم يا أهل ودي قد كُفي
عودوا لما كنتم عليه من الوفا ... كرماً فإنّي ذلك الخل الوفي
وحياتكم وحياتكم قسماً وفي ... عمري بغير حياتكم لم أحلِف
لو أنَّ روحي في يدي ووهبتها ... لمبشري بقدومكم لم أُنْصِف

(١) الشاذلي، قوانين حكم الإشراق ٣١.

لا تحسبوني في الهوى متصنعاً   كَلَفي بكم خلق بغير تكلف)[1]

ويقول:

(ما بين معترك الأحداق والمُهج   أنا القتيل بلا إثم ولا حرج
ودعت قبل الهوى روحي لِمَا نظرت   عيناي من حسن ذاك المنظر البهج
لله أجفان عينٍ فيك ساهرة   شوقاً إليك وقلب بالغرام شج
وأضلع نحلت كادت تقومها   من الجوى كبدي الحرى من العوج
وأدمع هملت لولا التنفس من   نار الهوى لم أكد أنجو من اللّجج
وحبذا فيك أسقام خفيت بها   عني تقوم بها عند الهوى حُججي
أصبحت فيك كما أمسيت مكتئباً   ولم أقل جزعاً يا أزمة انفرجي
أهفو إلى كل قلب بالغرام له   شغل وكل لسان بالهوى لهج
وكل سمع عن اللاحي به صمم   وكل جفن إلى الإغفاء لم يعج
لا كان وجد به الآماق جامدة   ولا غرام به الأشواق لم تهج
عذب بما شئت غير البعد عنك تجد   أوفى محب بما يرضيك مبتهج)[2]

أمّا الجنيد، فإنَّه يجمل لنا ملامح الموقف كله في عبارات وصفية حين سئل عن الحب، فقال: (المحب عبد ذاهب عن نفسه، متصل بذكر ربه، قائم بأداء حقوقه، ناظر إليه بقلبه، أحرق قلبه أنوار هويته وصفى شربه من كأس وده، وكشف له الجبار عن أستار غيبه، فإذا تكلم فبالله، وإن نطق فمن الله، وإن تحرَّك فبأمر الله، وإن سكت فمع الله، فهو بالله، ومن الله، ولله، ومع الله)[3].

ويميل بعض الصّوفيَّة إلى تقسيم الحب وتصنيف المحبين بناءً على ملاحظة بعض الفروق الدقيقة التي لا يفطن إليها غيرهم، ولعل أشهر ما قيل في تقسيم

---

(١) ابن الفارض، الديوان ١٥١ ــ ١٥٢.

(٢) ابن الفارض، الديوان ١٤٤ ــ ١٤٥، وقد ذكر هذه الصفات ابن عربي في الفتوحات المكية ٢/٣٤٦.

(٣) عبد المجيد الشرنوبي الأزهري، شرح تائية السلوك إلى ملك الملوك ٤٢، انظر الرسالة القشيرية ١٤٧.

الحب هو الشعر المنسوب إلى رابعة، فهي ترى أنَّ الحب حبان، أحدهما يتمثَّل في ذكر المحب واستغراقه في هذا الذكر عمّا سواه وهو أمر يتطلَّب إيجابية من قِبَل المحب.

أمّا القسم الثاني فهو تفضُّل من قبل المحبوب بكشف الحُجُب وإتاحة الرؤية. وإذا كان القسم الثاني فضلاً محضاً فالقسم الأول لا يخلو من فضل بل هو فضل محض أيضاً، فيما ترى رابعة تقول:

أحبك حبين حب الهوى — وحباً لأنك أهل لذاكا
فأمّا الذي هو حب الهوى — فشغلي بذكرك عمن سواكا
وأمّا الذي أنت أهل له — فكشفك للحُجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي — ولكن لك الحمد في ذا وذاكا[1]

أمّا السهروردي، فيتَّجه في تقسيم الحب نفس الاتجاه الذي يسلكه الصّوفيَّة عادةً في تقسيم أنواع الطاعات، فهناك حب العامَّة وحب الخاصَّة تماماً كما قيل في التوبة، والزهد، والمجاهدة، وغيرها من أنواع الطاعة ووسائل التقرب فحبّ العامَّة هو امتثال للأمر، واجتناب للمعصية، وحب الخاصة يرجع كله إلى الفضل الإلّهي. ويترتَّب على ذلك أن يكون القسم الأول من المقامات لِمَا يتطلبه من الجهد والإيجابية. أمّا الثاني فهو من الأحوال التي لا دخل للعبد فيها، أو بعبارة أخرى يعد القسم الأول من المكاسب والثاني من المواهب، ونترك السهروردي يعطينا مزيداً من التوضيح حول هذه الفكرة فهو يقول: (الحب حبان: حب عام، وحب خاص، فالحب العام يفسر بامتثال الأمر، وربما كان حباً من معدن العلم بالآلاء والنعماء، وهذا الحب مخرجه من الصفات، وقد ذكر جمع من المشايخ الحب في المقامات، فيكون النظر إلى هذا الحب العام الذي يكون لكسب العبد فيه مدخل.

وأمّا الحب الخاص، فهو حب الذات عن مطالعة الروح، وهو الحب الذي فيه السكرات وهو الاصطناع من الله الكريم لعبده، واصطفاؤه إيّاه، وهذا الحب

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلّهي «رابعة العدوية» ٦٤.

يكون من الأحوال، لأنَّه محض موهبة ليس للكسب فيه مدخل)[1].

أمّا الهجويري، فله في تقسيم الحب رؤية تختلف كثيراً عن رؤى غيره من الصّوفيَّة، فهو يفصل فصلاً تاماً بين حب الإنسان للإنسان وحب الإنسان لربه، ويقوم هذا الفصل عنده على أساس ما بين طبيعة المحبوب الفاني وحقيقة المحبوب الباقي فيقول: (والمحبة على نوعين الأول: محبة الجنس للجنس، وتلك ميل وتوطين للنفس، وطلب ذات المحبوب عن طريق المماسة والملاصقة. والثاني: محبة الجنس لغير الجنس. وهذه تتطلّب القرار مع صفة من أوصاف المحبوب يطمئن إليها ويأنس بها، مثل سماع كلامه أو رؤيته)[2].

وإذا كان الهجويري في النص المتقدم قد فصل بين نوعين من الحب بناءً على أنَّ أحدهما تتحقق فيه اللّذة بالمماسة دون الآخر الذي لا يمكن فيه ذلك، فإنَّ لابن الدبّاغ نظرة أكثر سعة وأعظم شمولاً، فهو يفرق بين هذين النوعين بناءً على الفرق بين وسيلة كل منهما إذ الأول وسيلته الحس، والثاني وسيلته العقل، وهو يشير إلى قسم ثالث وسط بين هذين القسمين ويعتمد على الوسيلتين جميعاً، وفي الإشارة إلى هذه الأنواع ووسائلها والتفاضل بينها يقول ابن الدبّاغ: (اعلم أنَّ السالكين لمقامات المحبة ينقسمون إلى ثلاثة أقسام: الأول: قوم وصلوا إليها من طريق الحس والخيال ولم يجاوزوهما، والثاني: قوم وصلوا إليها من طريق الحس والعقل جميعاً، والثالث: قوم وصلوا إليها من طريق العقل خاصة متجاوزين لِمَا قبله.

أما القسم الأول: فموضوع محبتهم عالم الأجسام حسن صورها، وبديع أشكالها لا غير، ولا تجاوز محبتهم عالم الخيال الباطن.

وهي تزيد باللقاء وتنقص بالجفاء، وما أسرع زوالها عند الموت وأقل غناءها في الآخرة.

---

(١) السهروردي، عوارف المعارف ٥٠٤، وهو الرأي الذي مال إليه أبو الفيض المنوفي في كتابه، جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف ١/٢٤١ ـ ٢٤٢.

(٢) الهجويري، كشف المحجوب ٢/٥٥١.

القسم الثاني من أقسام المحبين، وهم الذين وصلوا إلى المحبة من طريق الحس، ثُمَّ بعد ذلك بلغوا إلى إدراك العقل ولم يقفوا مع عالم الخيال بل جاوزوه، وهم الأكثر من خواص السالكين، فمحبوب هذا الصنف الجمال المعلق بمحله، ثُمَّ بعد الإمعان في المعرفة يجرِّدونه عن محله.

وهذه المحبة وسط بين الطرفين، فهي شريفة من حيث حصول حقائقها في النفس، والتذاذ النفس بها لذة هي أعظم من لذة قوى البدن، وكثيراً ما تفضي إلى ذوق الصنف الثالث، وهي أيضاً ناقصة من حيث أنَّها متعلقة بشخص معين، مقصورة عليه، تزيد لذتها بحضوره، وتنقص بغيبته.

وأمّا القسم الثالث من أقسام المحبين، وهم الذين لاحظوا الجمال القدسي المتجلّي لنفوسهم من العالم النوراني، فقبلته نفوسهم لمناسبتها إيّاه، فانطبعت فيها صورته انطباع صورة الشمس في مرآة نورية، ثُمَّ تكيَّفت النفس بذلك النور وتجوهرت به فأبصرت ذاتها النّورية وما بها من آثار العالم النّوراني، فأحبتها من جهة أنَّها هي ذلك النور القدسي.

وهذه المحبة هي النهاية، وما قبلها من مقامات المحبة مرادة لها، وموصلة إليها، فإنَّها إذا قصد بها الحق صفة المقرَّبين، ومقام عباد الله المخلصين وهي مطلوب الرجال ذوي العرفان التام والكمال، والمشرب الصفو الزلال)[1].

وإذا كانت النصوص المتقدِّمة قد ركَّزت كلها على شرح طبيعة أحد جانبي الحب وهو حب العبد لخالقه، فلا بد أن نذكر أنَّ ثَمَّة جانباً آخر هو أهم وأعظم. وهو حب الخالق لعبده وعلى هذين الجانبين يقوم الحب الصّوفي.

ولم يتحدَّث الصّوفيّة كثيراً عن الجانب الثاني، إذ هو شأن من شؤون الله سبحانه لا تحيط به العبارات ولا تشرح حقيقته التعريفات، ولكن لهم مع ذلك إشارات إلى الفرق بين الجانبين، ومن ذلك ما قاله القشيري: (فمحبة الحق سبحانه للعبد إرادته لإنعام مخصوص عليه، كما أنَّ رحمته إرادة الإنعام فالرحمة

---

(١) ابن الدبّاغ، مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب ٥٩ ــ ٦٣ (بتصرف).

أخص من الإرادة والمحبة أخص من الرحمة، فإرادة الله تعالى، لأن يوصل إلى العبد الثواب والإنعام تسمّى رحمة وإرادته لأن يخصه بالقربة والأحوال العليّة تسمى محبة، فإرادته سبحانه صفة واحدة فبحسب تفاوت متعلقاتها تختلف أسماؤها فإذا تعلّقت بالعقوبة تسمّى غضباً، وإذا تعلّقت بعموم النِّعم تسمّى رحمة، وإذا تعلّقت بخصوصها تسمّى محبة. وأمّا محبة العبد لله تعالى، فحالة يجدها من قلبه تلطف عن العبارة، وقد تحمله تلك الحالة على التعظيم له وإيثار رضاه وقلة الصبر عنه، والاهتياج إليه، وعدم القرار من دونه، ووجود الاستئناس بدوام ذكره له بقلبه)[1].

ولابن الدبّاغ ملاحظة هامة في التفرقة بين هذين الجانبين من الحب، حيث يشير إلى ضرورة أسبقية حب الله لعبده، وعن هذا الحب يكون التوفيق للعبد إلى حب خالقه، يقول ابن الدبّاغ: (ومن هذه المحبة تفهُّم محبة الحق تعالى للعبد المأخوذة من صريح قوله تعالى: (يحبهم ويحبونه)، فدلَّ بها على أنَّ محبته تعالى لهم سابقة لمحبتهم بل هي شرط فيها، ومعنى محبته تعالى لعبده تيسيره لطلب محبته وتوفيقه لمعرفته، فلولا تيسيره لمحبته لَمَا أحبَّه، ولولا دلالته على معرفته لما عرفه، ومن أين للعدم المحض معرفة واجب الوجود لولا ذلك.

لمّا انتسبت إلى حماك تعرفت جهتي فصرت أنا وإلاَّ من أنا

وأمَّا محبة المخلوق، فمعناها ميل نفس ناقصة إلى إدراك ما في إدراكه كمال ما، كُلي أو جزئي، ليحصل بهذا الميل الكمال الذي فقدته من ذاتها إذ في جوهرها محبة الكمال والتطبُّع به إلى أن تبلغ فيه نهاية ما قسم لها)[2].

أمّا ابن عربي، فيرى أنَّ المسألة كلها محوطة بسياج من ضباب يوقع في كثير من اللّبس والحيرة، فالحب صفة للحاضر والغائب، وللخالق والمخلوق، وليس هنالك شبه بين الموصوفين، بل إنَّ الهوة واسعة والفرق جد كبير، يقول ابن عربي في تصوير حيرته:

---

(١) القشيري، الرسالة القشيرية ١٤٤، وقد أشار إلى هذا الهجويري في كتابه كشف المحجوب ٢/٥٥٠ ــ ٥٥١.

(٢) ابن الدبّاغ، مشارق أنوار القلوب ٦٤.

(الحب ينسب للإنسان والله　　بنسبةٍ ليس يدري علمنا ما هي
الحب ذوق ولا تدري حقيقته　　أليس ذا عجب والله والله
لوازم الحب تكسوني هويتها　　ثوب النقيضين مثل الحاضر الساهي
بالحب صحّ وجوب الحق حيث يرى　　فينا وفيه ولسنا عين أشباه)[1]

ومهما يجد الصّوفي من ويلات الحب وأعبائه، ومهما يكن حظه في ذلك من المكابدة والمعاناة، فإنّه يستشعر قدراً عظيماً من السعادة يهون عليه كل شقاء، وقدراً أعظم من الشرف يتيه به على غيره من الناس، وعن هذا الإحساس القوي الذي يملأ أقطار النفس يحدثنا ابن الفارض في تائيته الكبرى، إذ يقول:

(هو الحب إن لم تقضِ لم تقضِ مأرباً　　من الحب فاختر ذاك أو خلِّ خلتي
فقلت لها روحي لديك وقبضها　　إليك ومن لي أن تكون بقبضتي
وما أنا بالشاني الوفاة على الهوى　　وشأني الوفا تأبى سواه سجيتي
وماذا عسى عني يقال سوى قضى　　فلان هوى من لي بذا وهو بغيتي
أجل أجلي أرضى انقضاه صبابة　　ولا وصل إن صحّت لحبك نسبتي
وإن لم أفز حقاً إليك بنسبة　　لعزتها حسبي افتخاراً بتهمة)[2]

ويقول:

وفز بالعلي وافخر على ناسك علا　　بظاهر أعمال، ونفس تزكّت
وحز بالولا ميراث أرفع عارف　　غدا همّة إيثار تأثير همة
وته ساحباً بالسحب أذيال عاشق　　بوصل على أعلى المجرة جرت[3]

وموقف ابن الفارض في ذلك ليس عجيباً، فالحب عنده يمكن أن يكون مرادفاً للإيمان، فإذا انتفت عند المرء معاناة الحب فقد انتفى عنه بالتالي شرف الإيمان، وهو يشير إلى هذا المعنى إذ يقول:

وعن مذهبي في الحب مالي مذهب　　وإن ملت يوماً عنه فارقت ملّتي
ولو خطرت لي في سواك إرادة　　على خاطري سهواً قضيت بردتي)[4]

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية ٢/٣٢٠.　(٢) ابن الفارض، الديوان ٥٦.
(٣) المصدر نفسه ٧٤ ــ ٧٥.　(٤) المصدر نفسه ٥٢.

وهذا المعنى نفسه هو الذي عبَّر عنه ابن عربـي، إذ يقول:

(أدين بـدين الـحب أنّى تـوجهت ركـائبـه فـالحب ديني وإيمـاني)[1]

ومن الصّوفيَّة من يسرف كثيراً في تقدير شرف الحب، فيرتفع به فـوق مستوى العقيـدة، ومن هؤلاء فريد الدين العطار. فكما رأينـاه فيما قبـل ينزِّه الحب عن أن يكون للعقل فيه دور، فهو هنا يرفعه فوق مستوى العقيدة، فيكفي الصّوفي شرفـاً أن يكـون له رصيـد من الحب، وينبغي مع هـذا الـرصيـد أن لا يشغـل نفسـه بـطاعـة أو معصية، ولا بكفر أو إيمان، ولا بإنكار العامة عليه أو إدانتهم له يقول: (كل من له قدم في العشق راسخة قد تخطّى الكفـر والإسلام معـاً، العشق يفتح لـك بابـاً نحو الفقر، والفقر يظهر لك طريقـاً صوب الكفـر، وللعشق قرابـة بكفرك وكفـرك هو لب فقرك، وإن ضاع منك الكفر والإيمان، فمعنى هذا أن جسـدك قد فني وأنَّ روحـك قد فاضت، بعد ذلك تكون خليقاً بهذا العمل إذ لا بد لهذه الأسرار من رجل، فسِر في الـطريق كـالـرجـال، ولا تخف، وتخـلَّ عن الكفـر والإيمـان ولا تخف، كثيـراً ما يعتريـك الخوف فتشجَّـع وتخلَّ عن عـالم الأطفال، وكن كـأشجع الـرجال أمـام الأعمـال، فإن اعتـرضت طريقـك فجأة مئـات العقبات، فـلا خـوف من التعثُّـر في الطريق)[2].

ويقول: (العاشق من لا يفكـر لحظة في العـاقبة، إنَّمـا يكون غـارقاً في النّـار كبـرق الدنيـا، وفي لحظة لا يعـرف الكفـر ولا الـدين كمـا لا يعـرف ذرة من شـك أو يقين)[3].

تلك لمحـات سريعـة عن كلام الصّـوفيَّة حـول الحب، تكشـف إلى أي مدى تختلف تعبيراتهم عنه، وتصوراتهم له، وأحكامهم عليه.

***

(١) ابن عربـي، ترجمان الأشواق ٤٤.

(٢) فريد الدين العطار، منطق الطير، المقالة الرابعة عشرة (١١٣٣ ــ ١١٥٨) ٢١٨.

(٣) المصدر نفسه، المقالة التاسعة والثلاثون (٣٣١٣ ــ ٣٣٣٤) ٣٦٦.

ثانياً: الـشَّـوق

من الطبيعي أن ننتقل إلى الحديث عن الشوق بعـد أن استوفينـا الحديث عن الحب، لأنَّ العلاقة بين الأمرين تقتضي هذا التـدرج في الترتيب. فعلى الـرغم من كثرة الأقوال الواردة في كتب التصوُّف حول طبيعة هذه العلاقة، إلَّا أنَّ من اليسير أن نستنتج من هذه الأقوال تقدم الحب على الشوق في الوجود.

فابن الدبّاغ يقرر أنَّ علاقة الحب بالشوق هي عـلاقة التـلازم لأنَّ الشوق لازم عن الحب(١).

ومن المعروف أنَّ الملزوم متقدم على لوازمه.

أمّا السهروردي، فينقل في عوارف المعارف مجموعة من أقوال الصّوفيَّة حول تحديد هذه العلاقة ومن هذه الأقوال: أن منزلة الشوق من الحب كمنـزلة الـزهد من التوبة، فإذا كانت التوبة بعـد استقرارهـا تنتج زهـداً، فإن الحب بعـد تمكُّنه ينشىء شوقاً(٢).

ومن ثَمَّ يرد السؤال المهم التالي: أيهمـا أشرف شـأناً الحب أم الشـوق؟ ومن الصّوفيَّة بناء على فهم العلاقـة بينهما على النحـو المتقدم من يـرى أنَّ الحب أعلى مقاماً من الشـوق، لأنَّ الشوق لا يعـدو أن يكون مجـرد ثمرة من ثمـرات الحب وأثر من آثاره(٣).

لكن هذا الرأي لا يسلم تماماً من نقد، فإذا كـان طور الشـوق يأتي بعـد طور

---

(١) انظر الدبّاغ، مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب ٦٧.

(٢) انظر السهروردي، عوارف المعارف ٥٠٩.

(٣) انظر المصدر نفسه ٥١١، الرسالة القشيرية ١٤٩.

الحب فمعنى ذلك أنَّ مستواه يكون أعلى وأرفع تماماً كمستوى الزهد الذي هو أعلى من مستوى التوبة.

على أنَّ من الصّوفيَّة من يرى التلازم الدائم بين الحب والشوق، أي أنَّ الشوق لا يختص بطور معيَّن من أطوار الحب، ولا بحالة خاصة من حالاته، وأساس هذا الرأي أنَّ من يحب شيئاً يشتاق إليه، فإذا تعلَّق الحب بذات الله الذي لا تعرف سعادة الأنس به حداً تقف عنده، وإنَّما ما من مستوى يحقق السعادة إلَّا ويوجد مستوى فوقه يحقق مزيداً منها، فإنَّ معنى ذلك أنَّ شوق المحب يكون دائماً هو متصلاً لا ينقطع عند حد ولا ينتهي عند غاية[١].

وقد كثرت تعريفات الصّوفيَّة للشوق، واختلفت تعبيراتهم عنه، وإن كانوا جميعاً يلتقون على مضمون واحد، وأعرض هنا لأهم التعريفات وأشهرها على سبيل المثال:

١ ــ يقول الهروي: (الشوق هبوب القلب إلى غائب)[٢].

٢ ــ ابن عطا الله السكندري يقول: (هو احتراق الحشا وتلهُّب القلوب وتقطُّع الأكباد من البعد والقرب)[٣].

٣ ــ ويقول أبو علي الدقّاق: (الشوق اهتياج القلوب إلى لقاء المحبوب، وعلى قدر المحبَّة يكون الشوق)[٤].

٤ ــ ويعرِّفه ابن الدبّاغ بقوله: (الشوق ومعناه حركة النفس إلى تتميم ابتهاجها بتصور حضرة محبوبها)[٥].

---

(١) السهروردي، عوارف المعارف ٥٠٩.

(٢) أبو إسماعيل الهروي، منازل السائرين إلى الحق جل شأنه ٥٤.

(٣) السهروردي، عوارف المعارف ٥١١، انظر الرسالة القشيرية ١٤٩.

(٤) القشيري، الرسالة القشيرية ١٤٨.

(٥) ابن الدبّاغ، مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب ٦٧.

٥ ـ أمّا الشرنوبي الأزهري فيقول: (الشوق فهو انجذاب القلب إلى مشاهدة المحبوب. ويقال هو نار الله أشعلها في قلوب أوليائه، حتى يحرق بها ما في قلوبهم من الخواطر والإرادات والعوارض والحاجات)(١).

وإذا كانت التعريفات المتقدمة تحاول أن تعطي تصوراً عاماً لمعنى الشوق، فإنَّ ابن عربي يرى أنَّ الشوق ليس من المعاني العامة التي يمكن تحديدها في تعريفات منطقية، أو شرحها بشكل موضوعي، ذلك أنَّ الشوق معنى ذوقي يختلف باختلاف المتَّصفين به، ويتفاوت بتفاوت حظوظهم منه، يقول ابن عربي: (والشوق علم ذوق يعرفه كل مشتاق من نفسه)(٢).

أمّا الدكتور عاطف جوده نصر فيفرِّق في الشوق بين أمرين هامين هما: ماهيته وطبيعته، فأمّا الماهية، فمعنى عام يخضع للتعريف المنطقي، وأمّا الطبيعة، فإحساس خاص يتفاوت بتفاوت المشتاقين، يقول الدكتور عاطف: (أمّا ماهيته، فهي أنَّه شوق ـ إلى ـ وأمّا طبيعته، فهي الحركة والتوتر لأنَّه لا يأخذ طابع السكون إلَّا إذا كفَّ المشتاق عن أن يشتاق، ولا يتصوَّر انقطاع شوق الذات إلَّا بافتراض أنَّها تحصل موضوع شوقها)(٣).

ويفلسف ابن الدبّاغ الأساس الذي يقوم عليه الشوق الصّوفي مشيراً إلى أنَّ هذا الأساس هو ما يتحقق للصّوفي من المعرفة الجزئية بالله، إذ المعرفة الكلية كالجهل التام لا يتحقق معهما شوق، يقول ابن الدبّاغ: (وأمّا كيفية وجوده فاعلم أنَّ ما لا يدرك حقيقة بوجه لا يشتاق إليه، وما أدرك من جميع جهاته لا يتصور أيضاً الشوق إليه، لأنَّه حاصل بالكلية والحاصل لا يطلب، وإنَّما يكون الشوق لمن علم من طرف وجهل من طرف، فإنَّ المحب تحركه لذة ما أدرك بطلب ما لم يدرك)(٤).

---

(١) الشرنوبي الأزهري، شرح تائية السلوك إلى ملك الملوك ١٤.
(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية ٢/٣٦٤.
(٣) د. عاطف جودة نصر، شعر عمر بن الفارض، دراسة في فن الشعر الصّوفي ٢٥٦.
(٤) ابن الدبّاغ، مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب ٦٧.

ومن الصّوفيَّة من ينكر الشوق متجاهلاً هذا الأساس الذي أشار إليه ابن الدبّاغ، والدَّعامة التي يقوم عليها الإنكار هي أنَّ الشوق إنَّما يكون إلى غائب والله سبحانه حاضر لا يغيب، واترك السهروردي يعرض وجهة نظر المنكرين ثُمَّ يرد عليها، وذلك إذ يقول: (وأنكر بعضهم مقام الشوق، وقال: إنَّما يكون الشوق لغائب، ومتى يغيب الحبيب عن الحبيب حتى يشتاق؟ ولهذا سئل الأنطاكي عن الشوق، فقال: إنَّما يشتاق إلى الغائب وما غبت عنه منذ وجدته.

وإنكار الشوق على الإطلاق لا أرى له وجهاً، لأنَّ رتب العطايا والمنح من أنصبة القرب إذا كانت غير متناهية كيف ينكر الشوق من المحب؟ فهو غير غائب وغير مشتاق بالنسبة إلى ما وجد، ولكن يكون مشتاقاً إلى ما لم يجد من أنصبة القرب، فكيف يمنع حال الشوق والأمر هكذا.

ووجهٌ آخر: أنَّ الإنسان لا بد له من أمور يردها حكم الحال لموضع بشريته وطبيعته وعدم وقوفه على حد العلم الذي يقتضيه حكم الحال، ووجود هذه الأمور مثير لنار الشوق، ولا نعني بالشوق إلاَّ مطالبة تنبعث من الباطن إلى الأولى والأعلى من أنصبة القرب، وهذه المطالبة كائنة في المحبين، فالشوق إذاً كائن لا وجه لإنكاره)[1].

والعرف اللغوي العام لا يفرِّق بين معنى الشوق ومعنى الاشتياق، أمّا الصّوفيَّة فيلاحظون بين المعنيين فرقاً دقيقاً لا يفطن إليه إلاَّ من كابد اللواعج وعاش المواجيد، وهم يوشكون أن يتفقوا على أنَّ الفرق بين الشوق والاشتياق أنَّ الأول يسكن باللقاء، أمّا الثاني فيحتدم مع اللقاء.

١ ـ يقول أبو علي الدقّاق: (الشوق يسكن باللقاء والرؤية، والاشتياق لا يزول باللقاء.

وفي معناه أنشدوا:

ما يرجع الطرف عنه عند رؤيته   حتى يعود إليها الطرف مشتاقاً)[2]

---

(١) السهروردي، عوارف المعارف ٥١٠ ـ ٥١١.

(٢) القشيري، الرسالة القشيرية ١٤٨.

٢ ـ ويقول النصرباذي: (للخلق كلهم مقام الشوق لا مقام الاشتياق، ومن دخل في حال الاشتياق هام فيه حتى لا يرى له أثر ولا قرار)[١].

٣ ـ ويقول ابن عربي: (الشوق يسكن باللقاء، فإنَّه هبوب القلب إلى غائب، فإذا أورد سكن، والاشتياق حركة يجدها المحب عند اجتماعه بمحبوبه فرحاً به، لا يقدر يبلغ غاية وجده فيه، فلو بلغ سكن، لأنَّه لا يشبع منه، فإنَّ الحس لا يهنأ معه عيش ولا يصفو معه مورد ولا تسكن حدته البالغة إلَّا باللقاء، يقول الهروي: (هو على ثلاث درجات:

أمَّا الهروي، فإنَّه لا يفرِّق بين الشوق والاشتياق، ولكنه من ناحية أخرى يشير إلى مستويات متدرجة للشوق، تبدأ بالشوق إلى الجنة وتنتهي بمستوى من الشوق لا يهنأ معه عيش ولا يصفو معه مورد ولا تسكن حدته البالغة إلَّا باللقاء، يقول الهروي: (هو على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: شوق العابد إلى الجنَّة ليأمن الخائف، ويفرح الحزين، ويظفر الآمل.

الدرجة الثانية: شوق إلى الله تعالى، زرعه الحب الذي نبت على حافات المنن، فعلق قلبه بصفاته المقدسة واشتاق إلى معاينة لطائف كرمه وآيات بره وأعلام فضله، وهذا شوق تغشاه المبار، ويخالطه المسار، ويقاربه الاصطبار.

الدرجة الثالثة: نار أضرمها صفو المحبة فنغَّصت العيش وسلبت السلوة ولم يهنها مقر دون اللقاء)[٣].

ويفهم من عبارات الهروي أنَّ شوق الصّوفي في درجاته المختلفة إنَّما يتَّجه إلى ما بعد الموت، وعلى ذلك ينشأ ضيق الصّوفي بدنياه وإحساسه فيها بالألم والملل واستبطائه للموت الذي يسكن معه شوقه بتحقق الغايات القصوى التي ينزع

---

(١) السهروردي، عوارف المعارف ٥١١، الرسالة القشيرية ١٤٨.

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية ٢/٣٦٤.

(٣) الهروي، منازل السائرين إلى الحق جلَّ شأنه ٥٤.

إليها، لكن السهروردي لا يوافق على هذا التخصيص لمتعلقات الشوق، ذلك أنَّ الشوق عنده أكبر دائرة وأوسع مجالاً، فنِعَمُ الله لا تعد، ومنحه لا تحد، ومن ذلك ما يتحقق في الدنيا، وما يتحقق في الآخرة، وشوق المحب يتعلق بهذه وتلك فلا معنى لكراهية الدنيا واستبطاء الموت. يقول السهروردي: (قال ذو النون: الشوق أعلى الدرجات وأعلى المقامات، فإذا بلغها الإنسان استبطأ الموت شوقاً إلى ربه للقائه والنظر إليه. وعندي أنَّ الشوق الكائن في المحبين إلى رتب يتوقعونها في الدنيا، غير الشوق الذي يتوقعون به ما بعد الموت، والله تعالى يكاشف أهل وده بعطايا يجدونها علماً ويطلبونها ذوقاً، فكذلك يكون شوقهم ليصير العلم ذوقاً وليس من ضرورة مقام الشوق استبطاء الموت، وربما الأصحاء من المحبين يتلذذون بالحياة لله تعالى كما قال الجليل لرسوله عليه الصلاة والسلام: ﴿قل إنَّ صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين﴾، فمن كانت حياته لله منحه الكريم لذة المناجاة والمحبة فتمتلىء عينه من النقد، ثُمَّ يكاشفه من المنح والعطايا في الدنيا ما يتحقق بمقام الشوق من غير الشوق إلى ما بعد الموت)[1].

وعلى أي حال فإنَّ الاتجاه العام السائد بين الصّوفيَّة هو تقسيم الشوق حسب متعلقاته الدنيوية والأخروية. وإلى هذا يشير السهروردي إذ يقول: (وقد قال قوم: شوق المشاهدة واللقاء أشد من شوق البعد والغيبوبة، فيكون في حال الغيبوبة مشتاقاً إلى اللقاء، ويكون في حال اللقاء والمشاهدة مشتاقاً إلى زوائد ومبار من الحبيب وأفضاله، وهذا هو الرأي الذي اختاره)[2].

أمّا القشيري في الرسالة، فيقول: (قيل شوق أهل القرب أتمّ من شوق المحجوبين ولهذا قيل:

وأبرح ما يكون الشوق يوماً إذا دنت الخيام من الخيام)[3]

ويجمل الدكتور عاطف جودة التصور الصّوفي لأقسام الشوق، فيقول: (والحب عند الصّوفيَّة مرتبط بالشوق والمشتاق، إمَّا أن يشتاق إلى الثواب والكرامة

(١) السهروردي، عوارف المعارف ٥١٠.
(٢) المصدر نفسه ٥١١.
(٣) الرسالة القشيرية ١٤٩.

والفضل والرضوان، وإمَّا أن يشتاق إلى محبوبه من شدة محبته وتبرُّمه ببقائه شوقاً إلى لقائه، وإمَّا أن يذهب الشوق عن رؤية الشوق لشهوده قرب سيده أنَّه حاضر لا يغيب)[1].

والشوق في النهاية ألم وحزن ومعاناة ومكابدة لا تقطعها راحة، وتوتر لا يسكن إلَّا باللقاء. وهو من هذه الناحية يحقق نوعاً من الشفافية والصفاء لا يحققه غيره.

ويرى الشبلي أنَّ للشوق أثراً حقيقياً في النَّفس يشبه أثر كل من الهيبة في القلوب والمحبة في الأرواح، يقول الشبلي: (الهيبة تصهر القلوب، والمحبة تصهر الأرواح، والشوق يصهر النفوس)[2].

ومن ثَمَّ، فيكاد يكون التحديد الصّوفي لعلامات الشوق منحصراً في الوحشة من الدنيا والانقطاع عن الناس، والإحساس الدائم بالقلق والتوتر، والنزوع إلى ما بعد الموت الذي ينقل المشتاق إلى أمله الكبير، يقول القشيري: (قال أبو عثمان: علامة الشوق حب الموت مع الراحة، وقال يحيى بن معاذ: علامة الشوق فطام الجوارح عن الشهوات)[3].

ويتوسع الخرّاز في ذكر علامات الشوق فيقول: (فالمشتاق إلى الله تعالى هو المتبرم بالدنيا والبقاء فيها وهو محب للموت وانقضاء المدة والأجل. ومن علامته التوحش من الخلق، ولزوم العزلة والانفراد بالوحدة، ومن شأنه القلق والحنين والحزن والنحيب والكمد والغصة المنكسرة في الصدر بشدة الشغف والكلف والهذيان بذكر المحبوب، والارتياح إليه، والفكرة الصافية بهيجان الهمة وجولان الروح في الغيوب لطلب اللقاء، والبهت، والدهش والحيرة عند توهم الظفر بالأمل من المأمول، ونسيان حظه من الدنيا والآخرة إلَّا رؤية من هو مشتاق إليه)[4].

***

(١) د. عاطف جودة نصر، شعر عمر بن الفارض، دراسة في فن الشعر الصّوفي ٢٥٥.
(٢) د. قاسم غني، تاريخ التصوُّف في الإسلام ٢/٥٠٧.
(٣) الرسالة القشيرية ١٤٨.
(٤) أبو سعيد الخزّار، الطريق إلى الله (كتاب الصدق) ٨٨ ــ ٨٩.

ثالثاً: الخوف

مع الشوق الذي لا تفتر لواعجه، والحب الذي لا تنفد لفحاته، يتدانى الأمل الغالي من نفس الصّوفي، وتقترب أمنيته العزيزة في الوصول إلى أقصى الطريق. ولكنّ ذلك كله لا يمنحه الأمان الكامل، فثمة احتمال يخطر له ويلح عليه وهو أن تزل قدمه دون أن يصل إلى أمله، أو يطيش عمله فيحال بينه وبين أمنيته. وحين يحدث ذلك فهي الضربة القاصمة التي تضيع عليه ما احتمله من جهد دائب وما سلكه من مفاوز قائظة، وما قطعه من مراحل الطريق ﴿فلا يأمن مكر الله إلاَّ القوم الخاسرون﴾[1].

وهكذا تلح عليه هذه الخواطر المقلقة، وتلك المخاوف المزعجة، وهي فيما يرى المحققون من الصّوفيّة أمر هام لا بد منه مهما كان مقام السالك، يقول ذو النون: (الناس على الطريق ما لم يزل عنهم الخوف، فإذا زال عنهم الخوف ضلوا عن الطريق)[2].

ويقول أبو سعيد الخرّاز: (الخوف الذي هو الخوف أنَّه لا يصل إلى محبوبه، ويخاف أن يقطع به دونه، ويحال بينه وبينه، ويحجب عنه، ثُمَّ يخاف أن تحدث حادثة إذا كان في دار البلوى فقد طالت عليه الأيام والليالي إلى أن يخرج من الدنيا سالماً على الأمر الذي يرضي مولاه)[3].

وقد اختلفت تعبيرات الصّوفيّة عن معنى الخوف وإن كانت هذه التعبيرات في

---

(١) سورة الأعراف: الآية ٩٩.

(٢) القشيري، الرسالة القشيرية ٦٠.

(٣) أبو سعيد الخرّاز، الطريق إلى الله (كتاب الصدق) ٨٩.

مجملها تدور حول الأمل الذي يتشوف الصّوفي إلى تحقيقه، والإشفاق من أن تعصف بهذا الأمل ريح الخذلان، ومن أشهر ما قالوه في تعريف الخوف ما يأتي:

١ ـ الجنيد: (الخوف توقع العقوبة مع مجاري الأنفاس)[١].

٢ ـ ابن الدّبّاغ: (معنى الخوف. استشعار فوات محبوب، أو هجوم مكروه)[٢].

٣ ـ أبو حامد الغزالي: (الخوف عبارة عن تألم القلب واحتراقه بسبب توقع مكروه في الاستقبال)[٣].

وتتردد بواعث الخوف عند الصّوفيّة بين ثلاثة أسباب، ترجع كلها إلى العلم والسلوك، وهذه الأسباب:

١ ـ المراقبة الدائمة في السر والعلن. يقول ابن المبارك: (الذي يهيّج الخوف حتى يسكن في القلوب دوام المراقبة في السر والعلانية)[٤].

٢ ـ العلم بالله عز وجل وسلطانه البالغ في أمر عباده.

٣ ـ ضعف النفس البشرية أمام تقلب الأهواء وما ينشأ عن ذلك من المعصية.

وقد تحدث الغزالي عن السببين الأخيرين فقال: (حال الخوف ينتظم أيضاً من علم، وحال، وعمل. أمّا العلم فهو السبب المفضي إلى المكروه. فالعلم بأسباب المكروه هو السبب الباعث المثير لإحراق القلب وتألمه، وذلك الإحراق هو الخوف، فكذلك الخوف من الله تعالى تارة يكون لمعرفة الله تعالى ومعرفة صفاته، وأنَّه لو أهلك العالمين لم يبال ولم يمنعه مانع، وتارة يكون لكثرة الجناية من العبد بمقارفة المعاصي، وتارة يكون بهما جميعاً)[٥].

---

(١) الرسالة القشيرية ٦٠.

(٢) ابن الدبّاغ، مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب ٧٧.

(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين ٤/٢٣٣١.

(٤) الرسالة القشيرية ٦١.

(٥) إحياء علوم الدين ٤/٢٣٣١ ـ ٢٣٣٢ (بتصرف).

وقبل أن أغادر هذه النقطة أشير إلى أنَّ هذه الأسباب الثلاثة قد تجتمع بالنسبة للصّوفيّ أو يوجد بعضها دون بعض، ولكن سبباً واحداً يكفي لإفعام قلب الصّوفيّ بالخوف، والخوف عندما يستوطن النفس يبدأ بالنمو والترقي شيئاً فشيئاً، حتى يصل بصاحبه إلى درجة تجعل تعامله مع ما في الحياة يأخذ طابعاً خاصاً يتميز بالترفع عن كل ما قد يخدش علاقته بربه من صغائر الأمور، فضلاً عن كبائرها.

وللخوف في كل مرحلة من مراحل ترقيه عند الصّوفيّة تسمية. أولها الورع الذي هو في حقيقته امتناع عن مقاربة المحظورات. فإذا ازداد هذا الورع وترقى إلى الامتناع عن الأشياء التي قد تتطرق إليها إمكانية التحريم صار تقوى، والتقوى ليست أعلى درجات الخوف، وإنَّما هنالك ما يسمى بصدق التقوى، وهو: ترك ما لا إثم فيه مخافة ما فيه إثم. يقول الإمام الغزالي في تحقيق هذه المسألة (أقل درجات الخوف مما يظهر أثره في الأعمال أن يمتنع عن المحظورات، ويسمى الكف الحاصل عن المحظورات ورعاً، فإذا زادت قوته كف عمّا يتطرق إليه إمكانية التحريم فيكف أيضاً عمّا لا يتيقن تحريمه ويسمى ذلك تقوى، إذ التقوى أن يترك ما يريبه إلى ما لا يريبه، وقد يحمله على أن يترك ما لا بأس به مخافة ما به بأس، وهو الصدق في التقوى)[1].

وإذا كان الغزالي قد اعتبر التقوى ناتجة عن تعاظم الخوف في القلب، فإنَّ بشراً الحافي يرى أنَّ الخوف لكي يوجد فلا بد له من قلب متق يتوطنه، يقول بشر: (الخوف ملك لا يسكن إلاَّ قلب متق)[2].

وبذا يمكن القول إن الخوف والتقوى قد ارتبط كل منهما بوجود الآخر ارتباطاً قوياً جعل كلاً منهما ضرورياً لوجود الآخر. فالإنسان متى ما خاف اتقى، ومتى ما عمرت التقوى قلبه خاف، وتقدم إحداهما على الآخر لا يغير في أصل القضية شيئاً، وإنَّما العبرة بظهور أثر كل منهما على سلوك المؤمن وتعامله مع ربه ومع ما يحيط به في حياته الدنيا.

---

(١) إحياء علوم الدين ٤/٢٣٣٣.

(٢) الرسالة القشيرية ٦٠.

وإذا كان الخوف درجات كما اعتبره الغزالي. فإنَّ كل درجة منه تنشأ عن حال معينة، تعطيها هذه الحال تسمية خاصة تتراوح بين الخوف والخشية والهيبة.

فالخوف لكي يوجد في النفس، لا بد أن تكون هذه النفس عامرة بالإيمان، لأنَّ من يؤمن بالله فلا بد أن يخاف منه.

وهذا الخوف الناتج عن الإيمان يأخذ شكلاً آخر، إذا ما كان قائماً على العلم بالله. فالإيمان إذا ما صقل بالعلم يرقي الشعور بالخوف ليصبح خشية، وذلك لأنَّ العلم يعطي للإيمان بعداً آخر يظهر على جميع جوانب الإنسان المادِّيَّة والروحية.

وإذا ما تعمَّقت درجة العلم بالله، وترقَّت إلى درجة المعرفة التامة به، فإنَّ الخشية تتحول إلى هيبة، لأنَّ العارف قد وصل إلى درجة أدرك فيها حقيقة من يعبد وعظمته. وهذا ما أشار إليه أبو علي الدَّقَّاق، عندما قال: (الخوف على مراتب. الخوف والخشية والهيبة. فالخوف من شرط الإيمان وقضيته، قال الله تعالى: ﴿وخافون إن كنتم مؤمنين﴾.

والخشية من شرط العلم، قال الله تعالى: ﴿إنَّما يخشى الله من عباده العلماء﴾.

والهيبة من شرط المعرفة، قال الله تعالى: ﴿ويحذِّركم الله نفسه﴾)(1).

والعبد المقبل على ربه، السالك الطريق إليه، يحسن به أن يجمع في نفسه إلى جانب مقام الخوف مقام الرجاء، حتى يتمكن من مواصلة الطريق بأمان، لأنَّ الخوف إذا تفرَّد بالقلب وطغى عليه قد يهلك صاحبه ويؤدي به إلى القنوط من رحمة الله، كما أنَّ الرجاء إذا غلب عليه فقد يسوقه إلى التفريط والسقوط في مهاوي المعاصي، وهذا ما أشار إليه سهل حين قال: (الخوف ذكر، والرجاء أنثى، ومنهما تتولد حقائق الإيمان)(2).

وأبو على الروذباري في قوله: (الخوف والرجاء هما كجناحي الطائر، إذا

---

(1) الرسالة القشيرية ٦٠.
(2) عوارف المعارف ٤٩٨، التعرف لمذهب أهل التصوّف ١١٧، إحياء علوم الدين ٤/٢٣٤٧.

استويا استوى الطير وتم طيرانه، وإذا نقص أحدهما وقع فيه النقص، وإذا ذهبا صار الطائر في حد الموت)[1].

وذكر الطوسي في اللمع عن بعضهم أنَّه قال: (كل محبة لا خوف معها فهي مأوفة، وكل خوف لا رجاء معه فهو مأوف، وكل رجاء لا خوف معه كذلك)[2].

إلاَّ أنَّ البعض يرى أنَّ الأفضل للقلب أن يكون الغالب عليه حال الخوف، لأنَّ الخائف يتوقى ويسعى دائماً إلى المزيد. أمّا الرجاء فقد يفسد القلب بالركون إلى المعاصي أملاً في رحمة الله، وهذا ما ذهب إليه أبو سليمان الزاراني حين قال: (ينبغي للقلب أنْ لا يكون الغالب عليه إلاَّ الخوف، فإنَّه إذا غلب الرجاء على القلب فسد القلب، ثُمَّ قال: يا أحمد بالخوف ارتفعوا فإن ضيَّعوه نزلوا)[3].

وقد حسم ابن عجيبة هذه المسألة عندما ذكر بأنَّ غلبة الخوف على القلب ينبغي أن تكون لأهل البداية في الطريق، لأنَّ تغليبهم لجانب الخوف يعينهم على الجد في العمل والبعد عن الزَّلل.

أما المتوسطون في الطريق، فالأفضل لهم أن يجمعوا بين الخوف والرجاء وعلى نفس الدرجة، وذلك لأنَّ بواطنهم قد صفت بالعبادة، فلو غلَّبوا جانب الخوف لعادوا إلى عمل الجوارح والمطلوب منهم عبادة الباطن. أمّا الواصلون فالأفضل لهم تغليب جانب الرجاء لأنهم لم يعودوا يرون لأنفسهم فعلاً ولا تركاً وقد سلَّموا أنفسهم إلى تصرف الحق، فيتقبلون ما تأتي به أقدارهم بالرضى والتسليم، فإن كان طاعة قابلوها بالشكر، وإن كانت معصية بادروها بالاعتذار[4].

وبعد توضيح العلاقة بين الخوف والرجاء على النحو السابق. نعود إلى الحديث عن الخوف فنذكر أنَّ من الصّوفيّة من حاول تقسيمه، وذلك كأبي قاسم

---

(١) الرسالة القشيرية ٦٣.

(٢) أبو نصر السراج الطوسي، اللمع ٩٣، عوارف المعارف ٤٩٩.

(٣) الرسالة القشيرية ٦١.

(٤) انظر: إيقاظ الهمم في شرح الحكم ١٠٥ ـ ١٠٦.

الحكيم الذي لاحظ في تقسيمه الموازنة بين نوعين متمايزين من الخوف، أحدهما الخوف من الله، والثاني الخوف ممّا سواه، فهو يقول: (الخوف على ضربين رهبة وخشية، فصاحب الرهبة يلتجىء إلى الهرب إذا خاف. وصاحب الخشية يلتجىء إلى الرب)[1].

وقال: (من خاف من شيء هرب منه، ومن خاف من الله عز وجل هرب إليه)[2].

أمّا الغزالي فيفرق أيضاً بين نوعين من الخوف: أحدهما الخوف من الله، والثاني الخوف من عذابه. ويجعل النوع الأول أقوى أساساً وأشد أثراً وأليق بحال الصّوفي من النوع الثاني[3].

ولا يقتصر أثر الخوف على إرهاف المشاعر والأحاسيس، وإنّما يتجاوز ذلك إلى سلوك الصّوفي فيصرفه عن كل شر، ويوجهه إلى كل خير، وذلك ولا شك عنصر أساسي من عناصر القيمة الحقيقية للخوف.

وقد اهتم الصّوفيّة كثيراً بالتركيز على هذا العنصر، حتى لا يكون الخوف مجرد شعور باطني لا أثر له على ظاهر الصّوفي إلّا كثرة التأوُّه والإغراق في البكاء.

وعن الثمرة السلوكية للخوف يتحدث الغزالي فيقول: (الخوف هو الذي يكف الجوارح عن المعاصي، ويقيدها بالطاعات، وما لم يؤثر في الجوارح فهو حديث نفس وحركة خاطر لا يستحق أن يسمى خوفاً)[4].

ويقول الفضيل: (من خاف الله، دله الخوف على كل خير)[5].

---

(١) الرسالة القشيرية ٦٠.

(٢) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٣) انظر: إحياء علوم الدين ٤/٢٣٥٣.

(٤) إحياء علوم الدين ٤/٢٣٣٤.

(٥) المصدر نفسه والمجلد نفسه ٢٣٤٢ ـ ٢٣٤٣.

ويقـول الشبلي: (ما خفت الله يـومـاً إلاَّ رأيت لـه بـابـاً من الحكمـة والعبـرة ما رأيته قط)[1].

ويقول إبراهيم بن شيبان: (إذا سكن الخوف القلب، أحرق مواضع الشهوات منه وطرد رغبة الدنيا عنه)[2].

ويرتبط الخوف بآثاره عند الصّوفيّة ارتباطاً قوياً لا فكاك له، بحيث تصبح هذه الآثار علامة الخوف ودليلاً عليه، وهذا ما كـان يعنيه الفضيـل بن عياض حين قـال: (إذا قيـل لك، تخـاف الله فإنَّـك إن قلت لا كفـرت، وإن قلت نعم كـذبت، فليس وصفك وصف من يخاف)[3].

وذو النون المصري عندما سئل: متى يتيسر على العبـد سبيل الخـوف فقال: (إذا أنزل نفسه منزلة السقيم يحتمي من كل شيء مخافة طول السقام)[4].

ومعـروف أن وصف من يخاف عنـد الفضيل وذي النـون وغيرهمـا أيضـاً هـو ظهور الآثار السلوكية التي أشارت إليها النصوص السابقة.

وللدقـاق في هذا المعنى عبـارة حاسمـة لا تبقي مع الخـوف موضعـاً للتهاون أو التسويف فهو يقول: (الخوف أن لا تعلل نفسك بعسى وسوف)[5].

من هذا كله نستشعر الأهمية البالغة المرتبـطة بالخـوف، ونستشعر في الـوقت ذاته ضرورة وجوده في قلب الصّوفي وتمكنه من نفسه وانعكاسه على سلوكه.

غيـر أنَّ الأمر ربَّمـا آل عند البعض إلى حـالة مـرضيـة لا يستقيم معهـا عمـل ولا تصح معها عبـادة. وقد فـطن الغزالي إلى هـذه النقطة الـدقيقة ففـرَّق بين خوف

---

(١) إحياء علوم الدين ٤/٢٣٤٢ ـ ٢٣٤٣.

(٢) الرسالة القشيرية ٦١.

(٣) عوارف المعارف ٤٩٨.

(٤) الرسالة القشيرية ٦٠، إحياء علوم الدين ٤/٢٣٣٢.

(٥) الرسالة القشيرية ٦٠.

مفض إلى خير وخوف موقع في الإثم أو صارف عن الطريق. ونـدعه يشـرح فكرتـه الدقيقة بأسلوبه الخاص، وذلك إذ يقول: (الخوف درجات:

١ ــ قـاصر: وهـو الذي يحـدث عند سمـاع القرآن فيـورث البكاء، أو عنـد حدوث أمر هائل ثُمَّ يزول، وهو كـالقضيب الذي تضـرب به دابـة قويـة لا يؤلمها ولا يسوقها إلى المقصد وهو قليل الجدوى والنفع. وهو خوف عامة الناس.

٢ ــ مفـرط: وهو القـوي الـذي جـاوز حـد الاعتـدال، فيخـرج إلى اليأس والقنوط ويمنع من العمـل، وقد يؤدي إلى المـرض والضعف والموت. وهـو مذمـوم لأنَّه كـالضرب الـذي يقتل الصبـي، والسـوط الذي يهلك الدّابّة أو يمرضها. ولا يفضي إلى المراد منه.

٣ ــ معتدل: وهو النــوع المحمـود الذي يسـوق إلى العبادة والمـواظبة على العلم والعمل)[1].

***

---

(١) إحياء علوم الدين ٤/٢٣٣٤ ــ ٢٣٣٦.

المبحث الثالث

حالات الاتصال

الصّوفي الذي استطاع قطع مراحل الطريق وتمكَّن من تجاوز عقباته بعد أن صفى الحب قلبه، وصهر الشوق مشاعره، وهذَّب الخوف جوانبه الروحية والمادية. تبدأ تباشير فجر الوصول إلى مدائن القرب بالظهور في أفق حياته. وتتساقط أستار الحجب عن قلبه واحداً تلو الآخر، فيأنس قلبه بذكر الله، وتستلذ روحه بقربه، وتتضاعف لواعج النفس المؤتنسة بالله بعد تذوُّق شراب القرب والمحبة، فيغيب الواصل عن عالمه ودنياه، بل عن نفسه بلحظات سكر قد تطول وتمتد.

وبعد السكر يترقّى الواصل الذي شاهد بقلبه وعاين وعلم وعرف، وارتفع إلى عالم غير العالم ووجود تلاشت فيه أبعاد المكان والزمان ليعيش لحظات الفناء الحقيقي الكامل فيكون من الله وفي الله وبالله وإلى الله.

هذه هي خلاصة موضوعات هذا المبحث والتي سنتناولها بشيء من التفصيل بإذن الله.



أولاً: الأنــس

لا يمنع العبد من الوصول إلى ربه إلاَّ تلك الحجب التي تسدلها المعاصي، والتكالب على الأمور الدنيوية وعوارضها على نفسه. إذ ليس بين العبد وربه إلاَّ حجاب نفسه.

فإذا ما استطاع أن يخلع هذا الحجاب، ويطهِّر قلبه عمّا سوى الله، وأدرك أنَّ كل ما في الكون هو من الله وإلى الله وبالله، واطمأنَّت نفسه بذلك تلاشت كل المسافات الفاصلة بينه وبين القرب من ربه، وبدأت ثمرة الأنس بالله تنمو في وجدانه وتمتد جذورها إلى أعمق أعماقه لتشع السكينة والطمأنينة والفرح في جنبات الفؤاد الذي أرهقه طول المسير، وأجهدته قسوة المعاناة، وأضناه طول المجاهدة.

وللأنس عند الصّوفيَّة تعريفات كثيرة نورد بعضها على سبيل المثال لا الحصر، لأنَّها وإن اختلفت في الألفاظ تلتقي في المعنى.

١ ــ يقول أبو نصر السراج في تعريفه للأنس: (الأنس من العبد أن تأنس النفس والجوارح بالعقل، ويأنس العقل والنفس بعلم الشرع، ويأنس العقل والنفس والجوارح بالعمل لله خالصاً، فيأنس العبد بالله أي يسكن إليه)[١].

٢ ــ يقول الجنيد: (الأنس ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة)[٢].

٣ ــ ويقول ذو النون، عن الأنس: (هو انبساط المحب إلى المحبوب)[٣].

---

(١) أبو نصر السراج الطوسي، اللمع ٩٦.

(٢) التعرف لمذهب أهل التصوُّف ١٢٦؛ انظر اللمع ٩٧؛ عوارف المعارف ٥١١.

(٣) التعرف لمذهب أهل التصوُّف ١٢٦، انظر عوارف المعارف ٥١١.

٤ ـ يذكر إبراهيم المارستاني أنَّ الأنس: (هو فرح القلب بالمحبوب)[1].

٥ ـ يقول الخرّاز: (الأنس محادثة الروح مع المحبوب في مجالس القرب)[2].

٦ ـ يقول المنوفي: (الأنس بالله تعالى هو الفرح بوجدانه، والسكون إلى عنايته، والاستعانة به على ديمومة معيته، وليس في الإمكان التعبير عنه بأكثر من هذا)[3].

وإذا كان معنى الأنس كما اتفق عليه الصّوفيَّة هو شدة القرب من الله، والانشغال به عما سواه، فإنَّ حقيقة الأنس يلخِّصها لنا السهروردي في العبارة التالية التي يقول فيها: (وحقيقته عندي: كنس الوجود بثقل لاعج العظمة، وانتشار الروح في ميادين الفتوح)[4].

بمعنى أن يطرح السالك من نفسه كل شيء سوى الله، فلا يبقى في ذهنه غيره، ولا يحب إلاَّ به ومعه، وفيه.

وبعد استعراض مفهومهم لمعنى الأنس وحقيقته، يعترضنا سؤال: هل الأنس بالله بالمعنى الذي فهمه الصّوفيَّة ممكن، أو أنَّه مستحيل؟

وتأتينا الإجابة من الهجويري بانقسام الصّوفيَّة في هذا الموضوع إلى طائفتين: إحداهما تقول بإمكانية الأنس، والأخرى تقرر استحالته. ولكل طائفة منهما وجهة نظر خاصة في هذا الموضوع. فالقائلون بإمكانية الأنس يذكرون بأن الأنس بالله هو نتيجة تحقق الوصول إليه، عن طريق المحبة من العبد لربه، والرحمة من الرب لعبده، ورحمة الرب لعبده تتجلّى في مظاهر كثيرة، أعظمها تلك النعم التي يسبغها الله على خلقه. وبما أنَّ الإنسان مجبول على حب من أحسن إليه، والمحب يأنس بمن أحب، إذاً فتحقق الأنس هنا ممكن، ودليلهم في ذلك،

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف ١٢٦، اللمع ٩٧.

(٢) عوارف المعارف ٥١٢.

(٣) جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوُّف ١/٢٥٠.

(٤) عوارف المعارف ٥١٣، انظر روضة الطالبين وعمدة السالكين ٦٤ ـ ٦٥.

قوله تعالى: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإنّي قريب﴾[1].

أمّا الطائفة الأخرى والقائلة باستحالة تحقق الأنس بين الخالق والمخلوق، فيستندون إلى أنَّ تحقق الأنس بالمعنى المذكور سابقاً لا يتم إلَّا بين جنسين متماثلين، وبما أنَّ مجانسة العبد ومشاكلته للحق مستحيلة، فتحقق الأنس إذاً محال، خاصة وأنَّه كلَّما اشتد القرب من الله عظم سلطان هيبته في النفوس، فإن كان هنالك أنس فهو بذكر الله لا بذاته، وذكر الله غير ذاته، والأنس مع الغير في المحبة كذب ووهم، وبذا فإن الأنس يكون محالاً.

ويفصل أبو علي بن عثمان الجلابي في هذه القضية بين كلتا الطائفتين، فيذكر أنَّ كلاًّ منهما مصيب فيما ذهب إليه، وذلك بناءً على انقسام السالكين في هذا الأمر إلى نوعين: أهل فناء، وأهل بقاء.

فأهل الفناء، لا يكون لهم أنس مع الله، لأنَّ سلطان هيبته قد استولى على أنفسهم، أمّا أهل البقاء، فقد فضَّلوا الأنس على غيره فتحقق لهم[2].

لكن أبو الحسين الوراق ينحو في المسألة منحاً آخر يثبت فيه إمكانية الأنس، ويرى أنَّ الأنس الحقيقي بالله لا يمكن أن يتحقق إلَّا إذا كان مقترناً بتعظيم الله، ذلك التعظيم الذي يولد الهيبة في النفس. وبالتالي، فإن المريد الصادق في محبته كلَّما ازداد أنساً بالله كلَّما ازداد منه هيبة وتعظيماً، وذلك لأنَّ الأنس بالله يختلف عن الأنس بغيره، بفارق أنَّ الأنس بغير الله يسقط تعظيم ذلك الغير، بخلاف الأنس بالله الذي يزيد عظمته في النفس. وفي ذلك يقول الوراق: (لا يكون الأنس بالله إلَّا ومعه التعظيم، لأنَّ كل من استأنست به سقط عن قلبك تعظيمه، إلَّا الله فإنَّك لا تزيد به أنساً إلَّا ازددت منه هيبة وتعظيماً)[3].

وبالتالي، فإن الأنس الحقيقي هو الأنس المتولد عن المحبة، الباعث للهيبة،

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٦.

(٢) انظر كشف المحجوب ٢/٦٢١ ـ ٦٢٢.

(٣) عوارف المعارف ٥١٢.

الجامع بين مشاهدة الجمال، ومطالعة الجلال.

والأنس في حقيقته، ينقسم إلى ثلاثة أقسام، يسلم أدناها إلى أعلاها. وكل قسم منها يقتضي حالاً معيَّنة تناسب فئة خاصة من أهل الطريق. ويبيِّن لنا ابن عجيبة أقسام الأنس ومقتضياته، فيقول:

(هذه المؤانسة التي يجدها العامل بعد العمل على ثلاثة أقسام:

مؤانسة ذكر. وهو لأهل الفناء في الأفعال.

مؤانسة قرب. وهو لأهل الفناء في الصفات، وهم أهل الاستشراف.

ومؤانسة شهود. وهو لأهل الفناء في الذات.

فالأول لأهل الإسلام، والثاني لأهل الإيمان، والثالث لأهل الإحسان.

فمؤانسة الأول توجب الفرار من الناس والوحشة منهم.

ومؤانسة الثاني توجب القرب لهم على حذر منهم.

ومؤانسة الثالث توجب الصحبة لهم ومخالطتهم، لأنَّه يأخذ منهم ولا يأخذون منه.

فالأوَّل لا يليق به إلاَّ العزلة لضعفه، والثاني تليق به الصُّحبة مع العفة ليتعلَّم القوة فهو يشرب منهم ولا يشربون منه لبعده منهم بقلبه. والثالث لا تليق به إلاَّ الصُّحبة لتحققه بالقوة فهو يأخذ النصيب من كل شيء، ولا يأخذ النصيب منه شيء، يصفو به كدر كل شيء، ولا يكدر صفوه شيء.

ومؤانسة الذكر توصل لمؤانسة القرب، ومؤانسة القرب توصل لمؤانسة الشهود، فمن صعد عقبه أفضت به إلى راحة ما بعدها)[1].

ومن وصل إلى مؤانسة الشهود وسعدت نفسه بحضرة الحق، وأتحف بمعرفته، وانشغل بطاعته، وألهم ذكره، وجد في نفسه وحشة من الخلق، ولم يعد يجد السعادة والراحة، إلاَّ بالعزلة عنهم بقلبه، وإن كان معهم بجسده. وهذا ما قصده رويم حين أنشد:

---

(١) إيقاظ الهمم في شرح الحكم ١٧٩.

شغلت قلبي بما لديك فلا ... ينفك طول الحياة عن فكر
آنستني منك بالوداد فقد ... أوحشتني من جميع ذا البشر[1]

وهو ما أشارت إليه الأبيات المنسوبة إلى رابعة العدوية، والتي تقول فيها:

ولقد جعلتك في الفؤاد محدثي ... وأبحت جسمي من أراد جلوسي
فالجسم مني للجليس مؤانس ... وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي[2]

إذاً فمن استأنس بالله فقد اغتنى به عن جميع الخلق، وانتفى إحساسه بالوحشة و الوحدة، وإن كان بمعزل عن الخلق. وهذا ما عناه مظفر بن الشخير عندما كتب إلى عمر بن عبد العزيز قائلاً له: (ليكن أنسك بالله وانقطاعك إليه، فإنَّ لله عباداً استأنسوا بالله وكانوا في وحدتهم أشد استئناساً من الناس في كثرتهم، وأوحش ما يكون الناس آنس ما يكونون، وآنس ما يكون الناس أوحش ما يكونون)[3].

والأنس بالله عن الخلق دليل العلم، ونور البصيرة، كما اعتبره مالك بن دينار حين قال: (من لم يأنس بمحادثة الله تعالى عن محادثة المخلوقين فقد قلَّ علمه، وعمي قلبه، وضيع عمره)[4].

وللأنس بالله علامات تظهر على أهل الأنس، يتفق الصّوفيَّة على أنَّها تنحصر في الوحشة من الخلق، والشعور بالغربة عنهم، وتفضيل الهرب منهم، والانبساط إلى الخلوة مع الله، واستعذاب ذكره، والاستغراق في مناجاته، والتلذذ بطاعته.

يقول الحارث المحاسبي في ذكر علامات الأنس: (علامة الأنس بالحق هي الوحشة من الخلق، والهرب من كل ما يحيط بالخلق، والانفراد بحلاوة ذكر الحق تعالى، كلَّما يتمكَّن الأنس بالحق يزول الأنس بالمخلوقات من القلب)[5].

---

(١) عوارف المعارف ٥١٢.
(٢) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(٣) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(٤) عوارف المعارف ٥١٢.
(٥) تاريخ التصوُّف في الإسلام ٥٠٨/٢.

ويتوسَّع الغزالي في وصف علامات الأنس فيقول: (ضيق الصدر من معاشرة الخلق، والتبرم بهم، واستغراقه بعذوبة الذكر، فإن خالط فإنَّه كمنفرد في جماعة، ومجتمع في خلوه، وغريب في حضر، وحاضر في سفر، وشاهد في غيبة، وغائب في حضور، مخالط بالبدن، منفرد بالقلب، مستغرق بعذوبة الذكر)[1].

وللأنس عند الهروي مستويات باختلاف الوسائل المؤدية إليها. فهنالك أنس بالشواهد وطريقة السماع، وأنس بنور الكشف وهو يولد الشوق وقلة الاصطبار، وأنس اضمحلال في شهود الحضرة، وهذا لا تحويه عبارة ولا تصفه كلمة. يقول الهروي في حديثه عن مستويات الأنس: (الأنس إشارة عن روح القرب وهو على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: الأنس بالشواهد: وهو استحلاء للذكر، والتغذي بالسماع، والوقوف على الإشارات.

الدرجة الثانية: الأنس بنور الكشف: وهو أنس شاخص عن الأنس الأول، يشوبه صولة الهيمان ويضربه موج الفناء، وهو الذي غلب قوماً على عقولهم وسلب قوماً طاقة الاصطبار وحلَّ عنهم قيود العلم، وفي هذا ورد الخبر بهذا الدعاء. (أسألك شوقاً إلى لقائك من غير ضراء مضرة، ولا فتنة مضلَّة).

الدرجة الثالثة: أنس اضمحلال في شهود الحضرة لا يعبر عن عينه، ولا يشار إلى حده، ولا يوقف على كنهه)[2].

أمّا أهل الأنس، فهم فيه على ثلاثة أحوال:

١ ـ منهم من أنس بالذكر واستوحش من الغفلة، وأنس بالطاعة واستوحش من المعصية، وهذا أنس العابدين.

٢ ـ ومنهم من استأنس بالله واستوحش ممّا سواه من المعارضات والخواطر الشاغلة، وهذا أنس المحبين.

---

(١) إحياء علوم الدين ٤/٢٦٤٧.

(٢) منازل السائرين إلى الحق جلَّ شأنه ٤٠.

٣ ـ ومنهم من يأنس بالله أنساً يستغرق كل أنس سواه مع حضوره في الخلق بشخصه، وهو مؤتنس القلب بربه لا يغيبه عن ذلك شيء، وهو أنس المحبوبين[١].

ويرى ذو النون أنَّ أدنى منزلة للأنس بالله، هي تلك التي لا تصرف الصّوفي عن أنسه بربه مهما تعرَّض له من آلام مادية دنيوية، حتى وإن ألقي في لهيب النّار، وذلك لفرط أنسه بربه، يقول: (أدنى مقام الأنس أن يلقى في النّار، فلا يغيبه ذلك عمَّن أنس به)[٢].

ويؤيد الجنيد ذلك في قوله: (كنت أسمع السري يقول: يبلغ العبد إلى حد لو ضرب وجهه بالسيف لم يشعر. وكان في قلبي شيء حتى بان لي أن الأمر كذلك)[٣].

والأنس بالله مرتبة لا تتاح لأي شخص، بل هي لأهل الخصوص الذين جرَّدوا أنفسهم من علائق الدنيا وخلصوا لله في أرواحهم وأبدانهم وسلكوا طريق الحق إليه، ولم تنازعهم أنفسهم إلى معصية قط. وهذا ما قرره سهل بن عبد الله التستري حين سئل: هل للعاصين أنس، قال: (لا، بل ولا كل من يفكر بالمعصية)[٤].

إذا، فالوصول إلى الأنس الحقيقي بالله ليس طريقه الوحيد المحبة، بل لا بد أن تصفى هذه المحبة بتقوى تحول بين السالك وبين التعرض للمعصية، حتى وإن كان بالفكر فقط.

وبالرغم من المكانة الكبيرة التي حظي بها الأنس وما قيل عنه وفيه، والتي استعرضنا جانباً منها فيما سبق من كلام. إلاَّ أنه يبقى أقل قيمة من السكر والفناء

---

(١) المنوفي، جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوُّف ١/٢٥١.
(٢) التعرف لمذهب أهل التصوُّف ١٢٧.
(٣) الرسالة القشيرية ٣٣.
(٤) تاريخ التصوُّف في الإسلام ٥٠٨.

في رأي بعض المتصوِّفة، وذلك لأنَّه فيهما يغيب الإحساس بالذات، وينمحي في حضرات القرب من الحق، بينما في الأنس يستمر الإحساس بالذات، بل وقد يكون فيه سبيل إلى التيه.

وهذه المشاعر والأحاسيس تخالف مبدأ أساسياً عند الصّوفيَّة، ألا وهو محو الذات وغياب الإحساس بها، وتلاشي كل الأحوال والمواقف والأفكار مع الله، بحيث لا يبقى مع العبد ولا له إلاَّ ربه. وفي هذا يقول القشيري: (وحال الهيبة والأنس وإن جلتا فأهل الحقيقة يعدونها نقصاً لتضمنهما تغير العبد، فإنَّ أهل التمكين سمت أحوالهم عن التغير، وهم في وجود العين فلا هيبة لهم، ولا أنس، ولا علم، ولا حس، والحكاية معروفة، عن أبي سعيد الخرّاز أنَّه قال: تهت في البادية مرة فكنت أقول:

أتيه فلا أدري من التيه من أنا ... سوى ما يقول الناس فيَّ وفي جنسي
أتيه على جن البلاد وإنسها ... فإن لم أجد شخصاً أتيه على نفسي

قال: فسمعت هاتفاً يهتف بي، ويقول:

أيا من يرى الأسباب أعلى وجوده ... ويفرح بالتيه الدني وبالأنس
فلو كنت من أهل الوجود حقيقة ... لغبت عن الأكوان والعرش والكرسي
وكنت بلا حال مع الله واقعاً ... تصان عن التذكار للجن والإنس)[1]

***

(١) الرسالة القشيرية ٣٣ ـ ٣٤.

ثانياً: السُّكْر

إن السالك الذي تخلّى عن كل ما ملك من أسباب الدنيا، وتطلّع بأحلامه وأمانيه ومجاهداته إلى الوصول إلى حضرة الحق والاتصال به بقلبه حتى غدى جليساً وأنيساً له يتلذذ بمناجاته وذكره ويغيب معه عن كل شيء سواه. لقد شرب من كأس المحبة حتى غاب عن حسه، وفقد وعيه، وبعد شعاع عقله عن نفسه، بعد أن أسكر جمال الحضرة عقله، ولم تعد الأمور بالنسبة إليه متصورة من خلال النظر إلى طبيعتها المادية الخارجية، بل إنّها أخذت بعداً جديداً جعل الصّوفي عاجزاً عن تصوير هذه التجربة، أو التعبير عنها، إلاّ بما تبقّى في ذهنه من لمحات وآثار.

ولذلك نجد أنّ تعريفات الصّوفيّة للسُّكْر تبقى قاصرة وغير محيطة بجميع جوانب هذه التجربة، يقول السهروردي في تعريفه للسُّكْر: (السُّكْر استيلاء سلطان الحال)[1].

ويقول محمد بن خفيف: (السُّكْر غليان القلب، عند معارضات ذكر المحبوب)[2].

أمّا الهجويري فيقول: (إنَّ السُّكْر والغلبة عبارة صاغها أرباب المعاني، للتعبير عن غلبة محبة الحق تعالى)[3].

ويعرف السهروردي السُّكْر بأنّه: (اسم يشار به إلى سقوط التمالك في الطرب)[4].

(١) عوارف المعارف ٥٢٧.

(٢) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٣) كشف المحجوب ٢/٤١٤.

(٤) منازل السائرين إلى الحق جلّ شأنه ٧١.

ويـذكر د. عبـد المنعم الحفني بأنَّ السُّكْـر هو: (دهش يلحق سـر المحب، في مشاهدة جمال المحبوب فجأة)[1].

وإذا كنا، ومن خلال ما سبق، نجد أنَّ الصّـوفيَّة قـد اختلفـوا في تعـريفهم لحقيقـة السكر، وذلك لصعوبة التعبير عنه، لأنَّه حال يقع والعقل في غيبة عن وجوده لتسلط أمور أقوى منه عليـه، تفقده التمييـز بين الأشياء، أو التصـرف فيها بنفسـه، كما كـان الوضـع بالنسبة له في حال صحوه.

لأنَّه في حالة سكره يكون في عالم روحـاني لا يمتُّ إلى عالم المـادة بصلة، فإنَّـه بالتالي كل ما يصـدر عنه من تصـرفات وأقـوال لا تخضع لإرادتـه الشخصية، وإنَّمـا هو بتصريف من الله كما يرى الصّوفيَّة، بخلاف حاله عند صحوه. يقول القشيري في ذلك: (والعبد في سكره يشاهد الحال، وفي صحوه يشاهد العلم، إلاَّ أنه في حال سكره يكون محفوظاً لا بتكلفه، وفي صحوه متحفظ بتصرفه)[2].

ويوافقه الكلاباذي في قوله: (أنشدنا لبعض الكبار:

كـفـاك بـأنَّ الـصـحـو أوجـد أنـني ... فكيف بحـال السُّكْـر والسُّكْـر أجـدر
فحـالاك لي حـالان صـحـو وسكـرة ... فـلا زلت في حـاليَّ أصحـو وأَسكَـر

معناه أنَّ حالة التمييز إذا أسقط عني حالي أوجد حالك فكيف يكون حالـة السُّكْر، وهـو سقـوط التمييـز عني، ويكـون الله هـو الـذي يصـرفني في وظـائفي ويـراعيني في أحـوالي. وهاتـان حالتـان تجريـان عليَّ، وهمـا لله تعـالى لا لي، فـلا زلت في هـاتين الحالتين أبداً)[3].

وإذا كـان السُّكْـر هـو غيـاب العقـل عن عـالم الحس، وذهـول الحس عن المحسوس، فإنَّ هذا الغياب قد لا يكون كلياً، بل قد يبقى معه من الإدراك والإحسـاس شيء.

---

(١) معجم مصطلحات الصّوفيَّة، حرف السين ١٣١.
(٢) الرسالة القشيرية ٣٨.
(٣) التعرف لمذهب أهل التصوُّف ١٤٠.

وهذا هو السُّكْر غير المستوفي ، أو هو سُكْر المتساكِر الذي يكون في درجة أقل من درجة الغيبة ، التي تجتمع فيها موجبات الرغبة والرهبة ومقتضيات الخوف والرجاء ، فتكون حالها أتم من سُكْر المتساكِر ، ولكن إذا قوي السُّكْر واشتد بالسالك قد يبلغ به درجة من الغيبة تفوق درجة صاحب الغيبة في غيبته .

ونترك القشيري يشرح لنا هذه العلاقة بين السُّكْر والغيبة والصحو، حيث يقول : (السُّكْر غيبة بوارد قوي ، والسكر زيادة على الغيبة من وجه ، وذلك أنَّ صاحب السُّكْر قد يكون مبسوطاً ، إذا لم يكن مستوفياً في سُكْره ، وقد يسقط أخطار الأشياء عن قلبه في حال سُكْره ، وتلك حال المتساكر الذي لم يستوفه الوارد ، فيكون للإحساس فيه مساغ ، وقد يقوى سكره حتى يزيد على الغيبة ، فربما يكون صاحب السُّكْر أشد غيبة من صاحب الغيبة إذا قوي سُكْره ، وربما يكون صاحب الغيبة أتم في الغيبة من صاحب السكر ، إذا كان متساكراً غير متسوفٍ . والغيبة قد تكون للعباد بما تغلب على قلوبهم من موجب الرغبة والرهبة ومقتضيات الخوف والرجاء . والسُّكْر لا يكون إلاَّ لأصحاب المواجد ، فإذا كوشف العبد بنعت الجمال حصل السُّكْر ، وطاب الروح ، وهام القلب وفي معناه أنشدوا :

فصحوك من لفظي هو الوصل كله ... وسُكرك من لحظي يبيح لك الشربا
فما مل ساقيها وما مل شارب ... عقار لحاظ كأسه يُسكِر اللبا

وأنشدوا :

فأسكر القومَ دورُ كأس ... وكان سُكْري من المدير

وأنشدوا :

لي سكرتان وللندمان واحدة ... شيء خصصت به من بينهم وحدي

وأنشدوا :

سكران سكر هوى وسكر مدامة ... فمتى يفيق فتى به سكران)[1]

وللواسطي في وصف هذه الأحوال تشبيه لطيف، يقول فيه : (مقامات الوجد

---

(١) الرسالة القشيرية ٣٨.

أربعة: الذهول ثم الحيرة ثم السُّكْر ثم الصحو. كمن سمع بالبحر ثم دنا منه ثم دخل فيه ثم أخذته الأمواج. فعلى هذا من بقي عليه أثر من سريان الحال فيه فعليه أثر من السُّكْر ومن عاد كل شيء فيه إلى مستقره فهو صاح، فالسُّكْر لأرباب القلوب، والصحو للمكاشفين بحقائق الغيوب)[1].

فالواسطي إذاً يفاضل بين السُّكْر والصحو، فيجعل الصحو منزلة أعظم ومكاناً أسمى حيث تتحقق فيه المكاشفة بالغيوب، وهو بذلك يشذ عن جمرة الصّوفيّة الذين يرتفعون بالسُّكْر فوق مقام الصحو، ولعل ملحظهم أنَّ الصحو متحقق للسالك حتى قبل أن يصل إلى نهاية الطريق. أمّا السُّكْر فلحظات عابرة في حياته لا تتاح له إلَّا بعد أن يشرف على النهاية.

وقد اختلف الصّوفيّة في تحديد أساس السُّكْر، فبينما يذهب أبو يزيد وأتباعه إلى: (أنَّ السُّكْر يقوم على زوال الآفة، ونقص صفات البشرية، وذهاب تدبيرها، واختيارها، وفناء تصريفها في نفسها، ببقاء القوة الموجودة فيها، خلافاً لجنسها).

يذهب الجنيد وأتباعه إلى (أنَّ السُّكْر محل للآفة لأنَّه تشويش الأحوال وذهاب الصحة وضياع زمام النفس، ولمّا كان الطالب قاعدة لكل المعاني إما عن طريق فنائه أو عن طريق بقائه، أو عن طريق محوه، أو عن طريق إثباته. فإنَّه ما لم يكن صحيح الحال لا تحصل فائدة التحقيق، لأنَّ قلوب أهل الحق يجب أن تكون مجردة من كل المثبتات، وهي لا تستريح أبداً من قيد الأشياء بعدم الرؤيا، ولا تنجو من آفاتها وبقاء الخلق في الأشياء راجع إلى أنَّهم لا يرون الأشياء كما هي، ولو رأوها (كذلك) لنجوا)[2].

والسُّكْر كما يرى الصّوفيّة ليس نوعاً واحداً، بل هو أنواع ينشأ كل نوع منها عن حال، فالهجويري مثلاً يقسم السُّكْر إلى نوعين: أحدهما أصله المودة، والآخر منبعه المحبة، ويذهب إلى أنَّ سُكْر المودة معتل، وعلته أنَّه ينشأ من رؤية النعم، أمّا سُكْر المحبة فهو بلا علة، لأنه متولد من رؤية المنعم، والفرق كبير بين رؤية النِّعم ورؤية المنعم، وفي ذلك يقول: (أما السُّكْر فعلى نوعين، أحدهما بشراب

(١) عوارف المعارف ٥٢٧.
(٢) كشف المحجوب ٢/٤١٤ ـ ٤١٥.

المودة، والآخر بكأس المحبة، وسُكْر المودة معلول، لأنه يتولد من رؤية النِّعمة، وسُكْر المحبَّة بلا علة، لأنَّه يتولد من رؤية المنعم، فكل من يرى النِّعمة يراها على نفسه فيكون قد رأى نفسه، وكل من يرى المنعم يراه به فلا يرى نفسه، ومهما يكن في السُّكْر فإنَّ سُكْره يكون صحواً)[1].

وإذا كان الهجويري قد قسم السُّكْر إلى نوعين، سُكْر مودة وسُكْر محبة، وجعل أحدهما أعلى مرتبة من الآخر، فإنَّ لابن عربي تصويراً آخر لأنواع السُّكْر، حيث جعل كلًّا منها خاصاً بطائفة من السالكين.

فأولها: السُّكْر الطبيعي: وهو ما تجده النفوس من الطرب والالتذاذ والسرور والابتهاج، بوارد الأماني إذا قامت في الخيال صور قائمة لها حكم وتصرف، وهو سُكْر المؤمنين.

وثانيها: السُّكْر العقلي: وهو شبيه بالسُّكْر الطبيعي في رد الأمور إلى ما تقتضيه حقيقتها لا إلى ما يقتضيه الأمر في نفسه، وهو سُكْر العارفين.

وثالثها: السُّكْر الإلَـهي: سُكْر الكُمَّل من الرجال، وهو الذي قال فيه رسول الله ﷺ: (اللهم زدني فيك تحيراً).. والسكران حيران، فالسُّكْر الإلَـهي ابتهاج وسرور وكمال.

والسكران من أهل الله يرتقي في سُكْره، من سُكْر إلى سُكْر، لا يجمع بينهما، فمن أسكره السُّكْر الطبيعي ثم جاءه السُّكْر العقلي فإنَّ السُّكْر الطبيعي يفارق المحل بالضرورة، ويزول حكمه عن صاحبه، كذلك يزول السُّكْر العقلي حين يعرض السُّكْر الإلَـهي[2].

والواصل الذي غيَّبه سُكْره في محبة ربه عن كل ما حوله حتى عن نفسه، تنعكس صورة هذا السُّكْر بآثار تظهر عليه، بغيابه عن وجوده، وعدم تمييزه بين الأشياء، وإن لم يغب عن الأشياء. فيستوي عنده الألم واللذة. بل إنَّه قد يقع في المكروه من حيث لا يدري نتيجة غيابه عن وجود التكره، وقد يقدم الألم على

---

(١) كشف المحجوب ٢/٤١٧.

(٢) انظر الفتوحات المكية ٢/٥٤٤ ـ ٥٤٥.

الملذة، بل ويجد في الألم لذته، لأنَّه غائب في الله عما سواه، يقول الكلاباذي في ذلك: (وهو أن يغيب عن تمييز الأشياء، ولا يغيب عن الأشياء، وهو أن لا يميز بين آلامه وملاذه وبين أضدادها في مرافقة الحق، فإن غلبات وجود الحق تسقطه عن التمييز بين ما يؤلمه وما يلذه).

ويقول: (صاحب السُّكْر يقع على المكروه من حيث لا يدري، ويغيب عن وجود التكره، وهذا يختار الآلام على الملاذ، ثم يجد اللذة فيما يؤلمه لغلبة شهود فاعله)[1].

وإذا كان السُّكْر يؤثر في صاحبه إلى الحد الذي يجعله يغيب عن إدراك ما حوله، حتى يصل إلى درجة تستوي عنده فيها اللذة بالألم، فإنَّ للسُّكْر الحقيقي علامات لا بدَّ من وجودها في كل من وصل به حاله إلى درجة السُّكْر، ومن لم تظهر عليه هذه العلامات فهو واهم أو مدعٍ.

ويحدثنا الهروي عن العلامات فيقول: (وللسُكْر ثلاث علامات، الضيق عن الاشتغال بالخبر والتعظيم قائم، واقتحام لجة الشوق والتمكن دائم، والغرق في بحر السرور والصبر هائم، وما سوى هذا فحيرة تنحل اسم السُّكْر جهلًا، أو هيمان يسمى باسمه جوراً، وما سوى ذلك فكله يناقض البصائر كسُكْر الحرص، وسُكْر الجهل وسُكْر الشهوة)[2].

وبالرغم من كل ما تقدم، فإنَّ السُّكْر في محبة الله يبقى مقصوراً على غياب العقل عن شهود الوجود، أو شهود ما سوى الله، وهذا يكون في أحوال يعقبها صحو يعود فيه الصّوفي إلى عالم الحس.

ولذلك فمهما قيل في السُّكْر فإنَّه يبقى أدنى درجة من الفناء الذي يكون بغياب العقل وتعطل الحواس، بحيث لا يبقى مع الواصل أوله من هذا الوجود شيء، إذ هو استغراق كلي في نشوة القرب وسعادة الوصول.

***

(١) التعرف لمذهب أهل التصوّف ١٣٨ ـ ١٣٩.

(٢) منازل السائرين إلى الحق جل شأنه ٧١.

ثالثاً: الفنـاء

إن الواصل الذي انطلقت روحه في عالم القرب المشرق بـالنور والصفـاء في لحظات سُكْره. حتى لقد صار الوجود كله بالنسبة إليه نسياً منسياً أمام عظمة الله. قد استوت أمامه الأشياء وتوحدت، لتمضي في درب التلاشي أمام ذلـك الشعور الـذي ينتابه في حالات صحوه بشوق عظيم لا ينطفىء، ورغبة جـامحة بعـلاقة تكـون أكثر من التشوق، وأقوى من المحبـة لعلها تنتهي بـه إلى فناء آخـر يتحقق له منـه أقصى ما يطمح إليه من الشرف والكمال.

وحول معنى الفناء نستعرض بعض أقوال الصّوفيّة.

فالسهروردي يذكر أنَّ الفنـاء: (أن يفنى عن الحظوظ فـلا يكون لـه في شيء حظ).

وينقل بعـض أقوالهم في ذلك على النحو التالي:

قيل: الفناء: (هـو الغيبة عن الأشيـاء، كما كـان فناء مـوسى حين تجلى ربه للجبل).

وقال الخرّاز: (الفناء هو التلاشي بالحق).

وقـال الجنيد: (الفنـاء استعجـام الكـل عن أوصافـك، واشتغـال الكـل منـك بكليته)(١).

أمّا ابن عجيبة فيقـول: (الفناء هـو أن تبدو لـك العظمـة فتنسيك كـل شيء، ويغيبك عن كل شيء سـوى الواحـد الذي ﴿ليس كمثله شيء﴾ وليس معـه شيء، أو تقول: هو شهود حق بلا خلق)(٢).

---

(١) عوارف المعارف ٥٢٠.

(٢) إيقاظ الهمم في شرح الحكم ٢٩٦.

أمّا فريد الدين العطار فيتوسع في الحديث عن معنى الفناء مبيناً أنَّ الوسيلة الموصلة إليه هي بالخلاص من الأنا أو من النفس، لينتهي بالخلاص من كل هذا العالم، مؤكداً بأنَّه لو بقي عند السالك مقدار شعرة من تعلق بهذا العالم فلن يحصل على مقدار شعرة من الفناء، يقول العطار: (وإن ترغب في الوصول إلى هناك، فإنَّك تصل إلى هذه المرتبة العالية، فتخلص من نفسك أولاً، ثُمَّ امتط براقاً من العدم، وارتد كذلك قَباء العدم، واشرب كأساً مليئة بالفناء، واطرح عنك ذات مرة خرقة (ما كان)، وتعمم بطيلسان (لم يكن)، وسر في طريق الفناء متخطياً العدم، وسق حصان العدم بعيداً عن العدم. واعقد على وسطك الغمد، وتمنطق على غير وسط بمنطقه من (لا شيء)، واطمس عينيك ثُمَّ افتحهما بسرعة، وبعد ذلك كحل عينيك بكحل العدم، وليصبك الاضمحلال تدريجياً، ولتقلل من كل العلائق، ثُمَّ لتفن كلية بعد هذا الاضمحلال، ثُمَّ امضِ هكذا في يسر وسهولة، حتى تصل إلى عالم القلة والعدم، وإن تبق لك قدر شعرة من أثر من هذا العالم فليس لك قدر شعرة من علم بذلك العالم، وإن تبقَ شعرة من وجودك فستمتلىء البحار السبعة بدنسك)[1].

أمّا المنوفي فيقول: (الفناء اضمحلال ما دون الحق، علماً ثُمَّ يقيناً ثُمَّ حالاً)[2].

ويذكر أنَّ الفاني لا يثبت سوى الله، لفنائه عن كل ما سواه.

ويلخص لنا الدكتور قاسم غني أهم معاني الفناء، فيقول: (يطلق اصطلاح الفناء على أطوار أو وجهات أو معان مختلفة أهمها:

١ ــ تغيير الحال الروحية، عن طريق إخماد الميول، والرغبات، والإرادات، والخصوصيات الشخصية الكافة.

قال أبو سعيد الخرّاز: (إذا أناب العبد إلى الله، وتعلق بالله، وسكن في قرب

---

(١) منطق الطير ٤٠٥ ــ ٤٠٦.

(٢) جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوّف ١/٢٥٤ ــ ٢٥٥.

الله، نسي نفسه، ونسي ما سوى الله، فإذا قيل له: من أين أنت وماذا تريد؟ لا يكون له جواب أفضل من أن يقول «الله» ؟).

ويقول أيضاً: (أول التوحيد فناء كل شيء في قلب المرء والعود إلى الله بالكلية).

٢ ـ الذهول وعدم الالتفات إلى وجوده ـ الاستغراق في مشاهدة الجمال الإلّهي ـ)[١].

وإذا كان الصّوفيّة لم يتمكنوا من الوصول إلى تحديد معنى دقيق للفناء في ذات الحق وذلك لصعوبة التعبير عن هذه التجربة بكلمات محدودة، لأنّها تجربة داخلية يعيشها الصّوفي وهو في حالة غياب عقلي كلي عمّا سوى الله.

فإنّهم يكادون يتفقون على تحديد حقيقة الفناء وخلاصة ما قالوه هو: فناء العبد عن رؤية ما سوى الله، والتبرؤ عن كل ما في هذا الوجود من حظوظ. ونترك بعض كبار الصّوفيّة يعطوننا شيئاً من التفصيل حول هذه الحقيقة. بادئين بكلام أبي سعد الخرّاز الذي يعتبره الهجويري صاحب مذهب الفناء. والذي يرى أنّ حقيقة الفناء تكمن في فناء العبد عن رؤية عبوديته وفعله. بل يكون الفضل لله في كل شيء. لأنّ كل ما ينسب إلى العبد فقرينة النقصان، وما ينسب إلى الرب فصورته الكمال. يقول: (الفناء فناء العبد عن رؤية العبودية، والبقاء بقاء العبد بشاهد الألوهية، أي أنّ العبودية آفة، ويصل العبد إلى حقيقة العبودية حينما لا يرى فعله، ويبقى برؤية فضل الله تعالى، لتكون نسبة معاملته كلها للحق لا لنفسه، لأنّ ما هو مقرون بالعبد من فعله يكون كله ناقصاً، وما هو موصول به من الحق يكون كاملاً، فحينما يفنى العبد عن متعلقاته فإنّه يبقى بجمال إلّهية الحق)[٢].

ويقول الشاذلي: (حقيقة الفناء محو واضمحلال، وذهاب عنك وزوال.

وإن شئت قلت: فناء المريد طهارة النفس من التدنيس، وفناء المراد تخلقه بأوصاف التقديس.

---

(١) تاريخ التصوّف في الإسلام ٢/٥٣٩ ـ ٥٤٠.

(٢) كشف المحجوب ٢/٤٨٥ ـ ٤٨٦.

وإن شئت قلت: فناء السالك عن السكون إلى الأنوار، وفناء العارف عن شهود لمحة الأغيار.

وإن شئت قلت: الفناء محو النية وذهاب الأنية.

وإن شئت قلت: الفناء التخلي لنور التجلي)[1].

ويقول: (كون مشهد الحس هو محل جريان الشمس إذا استوت شمسك عند الزوال أفنت ما كان موجوداً من الظلال، فاحرص على استواء شمسك بذهاب غمامة حسك:

كان لي ظل رسوم فاستوت شمس فزالا
عشت بالمحبوب حقاً بعدما كانت خيالا)[2]

وبعدما يذكر الشاذلي بأنَّ حقيقة الفناء هي الغياب عمّا سوى الله من الموجودات، يبين أنَّ هذا الغياب في نور الحضرة لا يقتضي إنكار وجود ما سوى الله، كما أنَّ نور الشمس الذي يملأ الكون لا ينفي وجود ما سواها من كواكب، وإن كان طغى عليها بقوته، وهذا هو طريق الأنبياء والأتقياء، يقول: (الفاني المحقق من شعر بوجوده عند الغيبة والحضور وعلمه، وإن لم يشهد في ظلمة فناء ذلك الديجور، ألا ترى أنَّ من طلعت عليه الشمس فاشتغل بصره بنور شهودها، لا ينكر بقاء نور الكواكب، وإن لم ينظر حقيقة وجودها، وكذلك الفاني إذا غلب عليه شهود أنوار الحق، استشعر وجوده ووجود الخلق، فذلك سلوك الكمَّل والأنبياء والسادات والأتقياء)[3].

أمّا الهجويري فيذهب إلى أنَّ الفناء الحقيقي هو الذي لا يبقى معه للسالك وصف ولا حال، وفي ذلك يقول:

(فناء فنائي بفقد هوائي فصار هوائي في الأمور هواك

---

(١) قوانين حكم الإشراق ٥٧ ــ ٥٨.
(٢) المصدر نفسه ٥٨.
(٣) المصدر نفسه ٦٠.

فإذا فنى العبد عن أوصافه، أدرك البقاء بتمامه، أي أنَّه إذا فني العبد عن آفة الأوصاف في حالة وجود الأوصاف بقي فناء المراد ببقاء المراد، فلا يكون له قرب أو بعد، ولا تبقى له وحشة أو أنس، ولا يكون له صحو أو سُكْر، ولا فراق أو وصال، ولا طمس أو اصطلام، ولا أسماء وأعلام، ولا سمات وأرقام.

ويقول واحد من المشايخ رضي الله عنهم في هذا المعنى:

وطاح مقامي والرسوم كلاهما فلست أرى في الوقت قرباً ولا بعدا
فنيت به عني فبان لي الهدى فهذا ظهور الحق عند الفناء قصدا)[1]

ولا يبتعد الغزالي عن هذا المعنى إلَّا أنَّه يعتبر أنَّ حقيقة الفناء هو الفناء في التوحيد، بمعنى أن لا يرى الواصل في هذا الوجود إلَّا واحداً قد استغرق الوجود كله بما فيه نفسه، ويعتبر هذه المرحلة هي مشاهدة الصديقين، ويعدها المرتبة الرابعة من مراتب التوحيد.

يقول: (أن لا يرى في الوجود إلَّا واحداً، وهي مشاهدة الصديقين، وتسميه الصّوفيّة الفناء في التوحيد، لأنَّه من حيث لا يرى إلَّا واحداً فلا يرى نفسه أيضاً، وإذا لم يرَ نفسه لكونه مستغرقاً بالتوحيد كان فانياً عن نفسه في توحيده، بمعنى أنَّه فني عن نفسه والخلق)[2].

وإذا كانت حقيقة الفناء هي الفناء عما سوى الله من الموجودات، فإنَّ الأساس في هذه الحال هبة إلّهية لا دخل للإرادة أو الاختيار فيها، وإنَّما تحدث عند رؤية جمال الحق بعين القلب. يقول الدكتور قاسم غني: (ويرى كبار الصّوفيّة أنَّ حال الفناء والدهش نتيجة فضائل رحمة إلّهية. وأنَّها خارجة عن الاختيار، وعلتها رؤية جمال الحق بعين القلب، والإفاضة والإلهام من الله على القلب)[3].

ويقسم السهروردي الفناء إلى قسمين: فناء ظاهر، وفناء باطن، فالفناء

---

(١) كشف المحجوب ٢/٤٨٢.
(٢) إحياء علوم الدين ٤/٢٤٨٦ ـ ٢٤٨٧.
(٣) تاريخ التصوّف في الإسلام ٢/٥٤٦ ـ ٥٤٧.

الظاهر يكون بالأفعال، والفناء الباطن بالمكاشفة والمشاهدة، وهذا القسم الثاني هو الذي يعد حالة من حالات الاتصال وهو المقصود في هذا المبحث[1].

ويحدثنا الصّوفيّة عن أنواع مختلفة للفناء، متدرجة في سموها وشرفها، وهي من هذه الناحية أدخل في باب المستويات المتفاوتة منها في باب الأنواع المتوازية.

يقول الشاذلي: (أهل الصدق في الإرادة في باب الأعمال فانون أدباً مع قوله تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ وأهل المعرفة فناؤهم في حضرة الصفات والأسماء وذلك لهم أسمى تحقيقاً، لقوله تعالى: ﴿وما رميت إذ رميت ولكنَّ الله رمى﴾)[2].

أمّا ابن عربي فيحدثنا حول هذا المعنى حديثاً أكثر تفصيلاً، فهو يقول: (إنَّ الفناء فناء المعاصي، ومن قائل الفناء فناء رؤية العبد فعله بقيام الله على ذلك، وقال بعضهم: الفناء فناء عن الخلق وهو عندهم على طبقات، منها الفناء عن الفناء، وأوصله بعضهم إلى سبع طبقات.

ولا يكون الفناء في هذا الطريق عند الطائفة إلَّا عن أدنى بأعلى، وأمّا الفناء عن الأعلى فليس هو اصطلاح القوم.

الطبقة الأولى في الفناء: فهي أن تفنى عن المخالفات فلا تخطر لك ببال عصمة وحفظاً إلّهياً. ورجال الله هنا على قسمين.

القسم الواحد: رجال لم يقدر عليهم المعاصي فلا يتصرفون إلَّا في مباح، وإن ظهرت منهم المخالفات المسماة بالمعاصي شرعاً في الأمة.

والقسم الآخر: رجال اطلعوا على سر القدر وتحكمه في الخلائق، وعاينوا ما قدر عليهم من جريان الأفعال الصادرة منهم، من حيث ما هي أفعال، لا من حيث هي محكوم عليها بذلك.

---

(١) انظر: عوارف المعارف ٥٢١.

(٢) قوانين حكم الإشراق ٥٨.

النوع الثاني من الفناء: فهو الفناء عن أفعال العباد بقيام الله على ذلك من قوله: ﴿أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت﴾ فيرون الفعل لله من خلف حجب الأكوان.

النوع الثالث: الفناء عن صفات المخلوقين، بقوله تعالى في الخبر النبوي المروي عنه (كنت سمعه وبصره) وكذا جميع صفاته.

النوع الرابع: الفناء عن ذاتك، وتحقيق ذلك أن تعلم أنَّ ذاتك مركبة من لطيف وكثيف، وأنَّ لكل ذات منك حقيقة وأحوالاً تخالف بها الأخرى، وأنَّ لطيفتك متنوعة الصور مع الآنات في كل حال، وأن هيكلك ثابت على صورة واحدة، وإن اختلفت عليه الأعراض.

النوع الخامس: فناؤك عن كل العالم بشهودك الحق أو ذاتك، فإن تحققت من تشهد منك علمت أنَّك شاهدت ما شاهدته بعين حق، والحق لا يفنى بمشاهدة نفسه، ولا العالم، فلا تفنى في هذه الحال عن العالم.

النوع السادس: أن تفنى عن كل ما سوى الله ولا بد، وتفنى في هذا الفناء عن رؤيتك فلا تعلم أنَّك في حال شهود حق إذ لا عين لك مشهودة.

النوع السابع: الفناء عن صفات الحق ونسبها، وذلك لا يكون إلَّا بشهود ظهور العالم عن الحق، لعين هذا الشخص، لذات الحق ونفسه، لا لأمر زائد يعقل)[1].

والخلاصة أنَّ للفناء مستويات متفاوتة، أدناها أن يستغرق الفاني في فنائه إلى درجة تجعله لا يشعر بما وبمن حوله، وفي تصوير هذه الدرجة، يقول ابن عربي: (وأدناه درجة حكمه في المتفكر، فإذا استغرق الإنسان الفكر في أمر ما من أمور الدنيا أو مسألة من العلم، فتحدثه فلا يسمعك، وتكون بين يديه ولا يراك، وترى في عينيه جموداً في تلك الحالة، فإذا عثر على مطلوبه أو طرأ عليه أمر يرده إلى إحساسه حينئذ يراك ويسمعك، فهذه أدنى درجاته في العلم)[2].

(١) الفتوحات المكية ٥١٢/٢ ــ ٥١٣.
(٢) المصدر نفسه ٥١٣/٢ ــ ٥١٥.

أمّا أعلى مستويات الفناء فهو فناء الفناء، وحقيقته أن لا يعلم الفاني أنَّه فان، بمعنى أنه لا يبقى عنده شعور بأنَّه فاني، وحاله كما يصوره ابن عربي كصاحب الرؤيا الذي لا يعلم في حال رؤياه بأنَّه في رؤيا[1].

أمّا الشاذلي، فيقول: (فناء الفناء أعلى من الفناء، لأنَّه دهليز البقاء عند أهل التقى، فإياك أن تقف مع بداية الفناء فتقع في الخلط والدعوى وتخالف أهل الأدب والتقوى)[2].

ويقول الدكتور قاسم غني: (أعلى مراتب الفناء إنَّما هو حين لا يعلم الطالب بأنَّه قد بلغ مرتبة الفناء، أي أنَّه لا يبقى عنده شعوره بحال الفناء، وهذه هي الحال التي يسميها الصّوفيَّة بـ «فناء الفناء»، وفي هذا المقام يصبح الصّوفي ممحواً في مشاهدة الذات الإلّهية وهذه مرحلة الفناء الكاملة التي تجعل العارف مستعداً للدوام والبقاء في الله)[3].

ويجمل لنا الهروي مستويات الفناء في قوله: (الفناء في هذا الباب اضمحلال ما دون الحق، علماً ثُمَّ جحداً ثُمَّ حقاً وهو على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: فناء المعرفة في المعروف، وهو الفناء علماً، وفناء العيان في المعاين وهو الفناء جحداً، وفناء الطلب في الوجود وهو الفناء حقاً.

الدرجة الثانية: فناء شهود الطلب لإسقاطه، وفناء شهود المعرفة لإسقاطها، وفناء شهود العيان لإسقاطه.

الدرجة الثالثة: الفناء عن شهود الفناء، وهو الفناء حقاً شائماً برق العين، راكباً بحر الجمع، سالكاً سبيل البقاء)[4].

---

(١) الفتوحات المكية ٢/٥١٣ ـ ٥١٥.
(٢) قوانين حكم الإشراق ٥٩.
(٣) تاريخ التصوّف في الإسلام ٢/٥٤٣.
(٤) منازل السائرين ٧٥.

ويجاوز الصّوفي حالة الفناء بعد مدى لا يدري أطال أم قصر، ولكنه يعايش بعد ذلك آثار هذه التجربة الفريدة سعادة خالصة لا يشوبها شقاء.

يقول فريد الدين العطار: (لا أعلم سعادة لأي إنسان أكثر من أن يفنى عن نفسه)[1].

هذا الإحساس الخالص بالسعادة، يهوّن عليه كل ما عاناه في طريق الوصول.

يقول الشاذلي: (الفناء هو أساس الطريق، وبه يتوصل إلى مقام التحقيق، ومن لم يَجُدْ بمهر الفناء لم يستجلِ طلعة الحسناء، وليس له في غد واليوم نصيب مع القوم)[2].

وإذا كان الفناء بهذه المثابة، فمن المتوقع أن يكثر أدعياؤه، ومن الضروري أن ينبه على علاماته، وقد تحدَّث الخرّاز عن علامة الفناء، فقال: (علامة من ادَّعى الفناء، ذهاب حظه من الدنيا والآخرة، إلاَّ من الله تعالى)[3].

على أنَّ هنالك آثاراً أخرى تنشأ عن الفناء وعن غيره من حالات الاتصال يأتي تفصيلها في المبحث التالي إن شاء الله.



---

(١) منطق الطير ٣١١.

(٢) قوانين حكم الإشراق ٦٠.

(٣) جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوّف ١/٢٥٤.

نتائج الاتصال

إذا كان الاتصال يمثِّل جوهر السعادة الخالصة، وقمة الشرف المتاح، فإنَّ هذه التجربة الفريدة تبقى ثرية بسناها الذي يضيء ولا يخبو، وثمارها التي تزهر ولا تذبل، ومددها الذي يفيض ولا يغيض.

فسحائب المعرفة تهطل في قلب الصّوفي كراماً، فتجري ينابيع الحكمة على لسانه، ولا عجب فهو يستمد ممَّن يعلم السر وأخفى.

وقوانين الكون تفقد صرامتها من أجله فتظهر على يديه الخوارق، ولا عجب فهو يستمد من قوة الخلّاق العظيم.

لقد زالت الحجب، فوقع الاتصال وتحققت الغاية، فانتهى دور الوسائل. فيا لها من سعادة تهون معها الدنيا، ويا له من تشريف يسقط معه التكليف وحول هذه المسائل الثلاث:

١ ــ المعرفة. (العلم اللَّدُنِّي).
٢ ــ التحقق بالكرامات.
٣ ــ إسقاط التكاليف.

تدور موضوعات هذا المبحث.



أولاً: المعرفة (العلم اللَّدني)

تختلف المعرفة تبعاً لاختلاف وسائلها في القوة والوضوح. وتفاوت متعلقـاتها في الشرف والكمال.

فهنـالك المعـرفـة الحسيـة التي تعتمـد على دور الحـواس في التقـاط صـور الماديات ونقلها إلى الذهن. وهنالك المعرفة العقلية التي ترجـع إلى دور العقل في ترتيب الصور واستخلاص النتائج. وهنالك المعرفة النقلية التي ترتكز إلى الـروايات الشفوية أو المكتوبة.

ولكنَّ أصحاب هذه المعـارف لا يعلمون في النهايـة إلاَّ متغيراً ليس لـه ثبات الحقيقة، ولا يدركون إلاَّ راجحاً ليس له رسوخ اليقين.

وإذا وقفت معرفة الصّوفي عند هذا الحد، فيـا ضيعة العمـر في مفاوز الـوهم ومتاهات الـظنون. أمّـا إن تحققت له معـرفة الإلهـام، فقد تحققت غـايته القصـوى وأمله المنشود.

فبجانب هذه المعرفة ما أعجز الحس والعقل، وما أهون القلم والكتاب. إنَّها معرفة أنقى من أن يشوبها وهم، وأبقى من أن يعتريها تغير، وأرقى من أن ينالها كل إنسان، يقول ابن سينا: (جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكـل وارد، أو يطلع عليه إلاَّ واحد بعد واحد)[1].

ويتجه الصّوفيَّة إلى تقسيم المعرفة بمعناها العام إلى مستويات مختلفـة، لكل منها اتجاهه ووسيلته الخاصة، ففي حين يذهب ابن عربـي إلى أنَّ المعـرفة أو كمـا يسمّيها العلم تنقسم إلى ثلاثة أنواع يصنفها على النحو التالي:

---

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ٣، النمط الثامن ١٠٩.

١ ــ **علم العقل**: وهو كل علم يحصل بالضرورة أو عقب نظر في دليل.

٢ ــ **علم الأحوال**: ولا سبيل إليه إلاَّ بالذوق وليس إلى إيجاده أو الإقامة على معرفته دليل.

٣ ــ **علم الأسرار**: وهو العلم الذي فوق أطوار العقل، وهو علم نفث روح القدس ويختص بالنَّبي أو الولي[١].

نجد أنَّ الغزالي يقسمها إلى مستويات ثلاثة متفاوتة: معرفة حسية، ومعرفة عقلية، ومعرفة إشراقية، مبيِّناً طبيعة كل مستوى منها، مجرياً التفاضل بينها، بناءً على المجالات المختلفة لكل منها والوسائل الموصلة إليها.

١ ــ **فالمعرفة الحسية** (الضروريات): هي المدركة عن طريق الحس بوسائله المختلفة عن طريق التجربة والمشاهدة. وهي معرفة غير ثابتة وغير يقينية، وبالتالي، فالثقة فيها باطلة، لأنَّ حاكم العقل يكذبها.

٢ ــ **المعرفة العقلية**: (الأوليات): هي أيضاً معرفة غير ثابتة وغير يقينية إلاَّ إذا عضدت بالدليل، لأنَّ وراء إدراك العقل حاكماً إذا تجلّى كذب العقل في حكمه. وعدم تجلّي ذلك الإدراك لا يعني استحالته.

٣ ــ **المعرفة الإشراقية**: هي نورٌ يقذفه الله في الصدر، وهو مفتاح أكثر المعارف، وهذه المعرفة هي العلم اليقيني الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارفه إمكان الغلط والوهم، وهو نتيجة العلم والعمل، وهو طريق الصّوفيَّة[٢].

وهذا هو الطريق الذي اختاره الغزالي بقوله: (وما ارتضيته آخراً من طريق التصوُّف)[٣].

---

(١) الفتوحات المكية ١/٣١.

(٢) الغزالي، المنقذ من الضلال ٧٥ ــ ١٢٩.

(٣) المصدر نفسه ٨٠.

وهذه المعارف بمستوياتها المختلفة، كما قسَّمها ابن عربي والغزالي تكتسب من طريقين، كما يبيِّن ذلك الغزالي في (الرسالة اللَّدنية) حيث ذكر أنَّ العلم الإنساني يحصل من طريقين:

أحدهما: التعلم الإنساني: وهو طريق معهود، ومسلك محسوس، يقرّ به جميع العقلاء.

والثاني: التعلم الرباني: وهو على وجهين:

الوجه الأول: يكون من الخارج، ويحصل بطريق التعلُّم.

الوجه الثاني: يكون من الداخل بالاشتغال بالتفكُّر، والتفكر من الباطن بمثابة التعلم في الظاهر.

وذلك لأنَّ التعلم استفادة الشخص من الشخص الجزئي، أمّا التفكر، فهو استفادة النفس من النفس الكلي، والنفس الكلي أشد تأثيراً وأقوى تعليماً من جميع العلماء والعقلاء.

فالوجه الأول صورته الوحي، ويكون بعد اكتمال النفس، وزوال دنس الطبيعة عنها، بحيث تكون مستعدة لتلقّي الفيض الرباني وهو خاص بالأنبياء، وعلمهم أشرف العلوم لأنَّهم يتلقّونه من الله مباشرة.

أمّا الوجه الثاني، فهو الإلهام. ويتوصل إليه بقدر صفاء النفس وقوة استعدادها لتلقّي العلم الرباني، وهو في الدرجة الثانية بعد الوحي.

وذلك لأنَّ الوحي تصريح بالأمر الغيبي، أمّا الإلهام فهو تعريضه. فإن كان الأول يسمّى علماً نبوياً، فإن الثاني هو العلم اللَّدني.

والعلم اللدني: هو الذي لا واسطة فيه بين النفس وبين الله، وإنَّما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلبٍ صافٍ فارغ لطيف.

وهذا النوع من العلم يكون للأنبياء والأولياء[1].

---

(١) الغزالي، الرسالة اللَّدنية ١١٢ ــ ١١٨ (بتصرف).

ومن خلال التقسيمات السابقة لمستويات المعارف وأنواعها نتبيَّن أنَّ هذه المعرفة التي تحدث عنها ابن عربي والغزالي والتي لها كبير شأن عند الصّوفيَّة لها طبيعة خاصة تجعلها تتميَّز عن غيرها من المعارف والعلوم بمزيتين فريدتين:

أولاهما: أنَّها تؤخذ مباشرةً من الله بلا واسطة من ملك أو نبي، بل هي نور يقذفه الله في قلب من شاء من أوليائه في أي وقت.

وفي هذا يقول الغزالي: (سئل بعض العلماء عن علم الباطن ما هو؟ فقال: هو سر من أسرار الله تعالى يقذفه الله تعالى في قلوب أحبابه لم يطَّلع عليه ملكاً ولا بشراً).

ويقول: (كان أبو يزيد وغيره يقول: ليس العالم الذي يحفظ من كتاب، فإذا نسي ما حفظه صار جاهلاً، إنَّما العالم الذي يأخذ علمه من ربه، أي وقت شاء بلا حفظ ولا درس.

وهذا هو العلم الرباني، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وعلَّمناه من لدنّا علماً﴾ مع أن كل علم من لدنه، ولكن بعضها بوسائط تعليم الخلق فلا يسمّى ذلك علماً لدنياً، بل اللَّدني الذي ينفتح في سر القلب من غير سبب مألوف من خارج)[1].

ويقول: (وكذلك علم الأولياء، لأنَّه وقع في قلوبهم بلا واسطة من حضرة الحق، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿آتيناه رحمةً من عندنا وعلَّمناه من لدنّا علماً﴾. وهذه الطريقة لا تفهم إلاَّ بالتجربة، وإن لم تحصل بالذوق لم تحصل بالتعلم)[2].

أمّا النفري، فيقول عن العلم اللَّدني في مخاطباته وذلك على شكل حديث إلّهي إلى العارفين: (اعلم أني إذا تعرَّفت إليك لم أقبل من السنَّة إلاَّ ما جاء به تعرُّفي، لأنَّك من أهل مخاطبتي، تسمع مني وتعلم أنَّك تسمع مني، وترى الأشياء كلها مني)[3].

---

(١) إحياء علوم الدين ٢/١٣٨٠ ــ ١٣٨١.

(٢) الغزالي، كيمياء السعادة ١٢٨.

(٣) المواقف والمخاطبات ٢٢ ــ ٢٣.

ويقـول: (وقال لي قـل للعارفين وقـل لقلوب العارفين قفـوا لي لا للمعرفـة، أتعرف إليكم بما أشاء من المعرفة، وأثبت فيكم ما أشاء من المعرفة، فإن وقفتم لي حملتم كـل شيء، وإن لم تقفـوا لي غلبتكم معـرفـة كـل شيء فلم تحملوا لشيء معرفة)[1].

ويقول ابن عربـي: (العلماء بالله لا يأخذون من العلوم إلاَّ العلم المـوهوب، وهو العلم اللَّدني، علم الخضر وأمثاله، وهـو العلم الذي لا تعمـل لهم فيه بخـاطر أصلاً حتى لا يشوبه شيء من كدورات الكسب)[2].

ثانيتهما: أنَّها معرفة يقينية ثابتة واضحة لا يتطرَّق إليها شك أو شبهة.

يقـول آسين بلاثيـوس: (وهذه المعـرفة تتميَّـز من المعرفـة الطبيعيـة العلميـة أو النظرية بـطابع اليقين الثـابت والبيِّنة الـواضحة المبـاشرة مثـل إبصار العيـون، أو شهادة إحدى الحواس)[3].

ويلاحظ أنَّ بلاثيوس هبط بالمعرفة التي يصفهـا باليقين إلى مستـوى المعرفـة الحسية. وهو بذلك لا يعبِّر تعبيراً مناسباً عن رأي الصّوفية في معرفتهم الخاصة التي يرتفعون بها فوق مستوى المعارف الحسيـة والعقلية جميعـاً، كما أشـارت إلى ذلك نصوصهم السابقة.

ومن خلال ما تقدم نستطيع القول بأنَّ المعرفـة نتيجة تجـربة مبـاشرة يعيشهـا الصّوفي مع الله، وهذا يجعلها أكثر تخصيصاً من المعـرفة التي تتمُّ بـالطرق العـادية المكتسبة بواسطة العقل أو النقل، أو غيرها من الوسائل المتاحة للجميع.

يقول الغزالي: (وأمّا المعرفة فهي نفس القرب، وهو ما أخـذ القلب وأثَّر فيـه أثراً يؤثر في الجوارح.

فالعلم: كرؤية النّار مثلاً ــ والمعرفة: كالاصطلاء بها.

---

(١) المواقف والمخاطبات ٩٩.

(٢) الفتوحات المكية ٥٨٢/١.

(٣) آسين بلاثيوس، ابن عربـي ٢١١.

والمعرفة في اللغة: هو العلم الذي لا يقبل الشك.

وفي العرف: اسم لعلم تقدمه نكرة.

وفي عبارة الصّوفيَّة، المعرفة: هو العلم الذي لا يقبل الشك، إذا كان المعلوم ذات الله تعالى وصفاته)[1].

إذاً، فالصّوفيَّة يتَّجهون إلى التفريق بين العلم بمعناه العام وبين المعرفة بمعناها الصّوفي الخاص، ويعتبرون أنَّ العلم مباح للجميع بوسائله العادية الاكتسابية، وعليه فهو منسوب إلى الإنسان، أمّا المعرفة ويطلق عليها (العلم اللّدني)، فهي مقصورة على فئة خاصة، وهي هبة إلّهية.

وعن الفرق بين المعرفة والعلم، يقول الدكتور محمد كمال جعفر: (يفرِّق بعض الصّوفيَّة بين لفظ (المعرفة) ولفظ (العلم)، حيث يربط (المعرفة) بالتجربة المباشرة التي تنتج انطباعاً خاصاً أو لقانة مباشرة بموضوع المعرفة. أمّا (العلم) فهو أكثر عمومية، حيث يدل على كسب المعلومات نقلاً أو عقلاً بالنسبة للإنسان، والمهم أن نلاحظ أنَّ المعرفة تتطلَّب تجربة مباشرة، بينما العلم لا يشترط التجربة).

إلى أن يقول: (وقد رأى الصّوفيَّة أنَّ العلم ـ منسوباً إلى الإنسان ـ سبيله الرواية والدراية، أو النقل والعقل، وغالباً ما يعنى بالحقائق الثابتة.

أمّا المعرفة، فسبيلها التجربة، وأدواتها البصيرة، أو القلب أو الوجدان أو الحدس أو ما شئنا من ألفاظ تؤدي هذا المعنى الذي لا يقتصر على التأملات النظرية، أو أوجه النشاط الفكرية، أو التحليلات المنطقية المغرقة في التجرّد وطبيعتها التجدد المستمر)[2].

ويصوِّر فريد الدين العطار أبعاد التجربة الصّوفيَّة المباشرة في المعرفة بما يمتاز على المعرفة العادية تصويراً له دلالته الخاصة، وذلك حيث يقول:

---

(١) الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين ٤٣.

(٢) د. محمد كمال جعفر، التصوُّف طريقاً وتجربةً ومذهباً ١٨١ ـ ١٨٣.

(اجتمع جمعٌ من الفراشات ذات ليلة، وكانوا في ضيق يسعون في إثر شمعة، وقال الجميع يجب على واحدة منا أن تأتي بخبر ولو بسيط عن مطلوبنا، فطارت فراشة حتى وصلت إلى قصر بعيد، فرأت في ردهات القصر نوراً من شمع، فرجعت وفتحت دفترها، وبدأت في وصفه على قدر فهمها، فقال لها ناقد ذو مكانة بين الجمع: إنَّك لم تحظَ بمعرفة الشمع.

وطارت فراشة أخرى إلى حيث النور، وطافت حول الشمع، وهكذا حلَّقت حول أشعة المطلوب، حتى أصبح الشمع هو الغالب وهي المغلوب. ثُمَّ عادت وقصَّت عليهم بعض الأسرار، وأعادت عليهم شرح ما تمَّ لها من وصال، فقال لها الناقد: إنَّ هذا ليس دليلاً مقنعاً، أيتها العزيزة، فقد قدمت أدلة كالتي قدمتها الفراشة السابقة.

نهضت ثالثة وأسرعت ثملة نشوانة، وعلى وهج النار استقرَّت ولهانة، فاحترقت كلها في النار، وأفنت نفسها كلية، وهي في غاية السرور، وما أن احتوتها النار، حتى احمرَّت أعضاؤها وتلوَّنت بلون النار، فما أن رآها ناقدهم من بعيد، ورأى ما فعلته الشمعة بها، وما تبدل إليه لونها، حتى قال: لقد أصابت هذه، وكفى، والشخص الذي يعرف، هو من لديه الخبر، وكفى! ومن أصبح بلا أثر وبلا خبر، هو الذي يعرف الخبر من بين الجمع)(١).

والأساس في تحقق هذه المعرفة هو انكشاف الحجب التي تحول بين الإنسان وبين إدراك حقائق الأشياء، وجلاء مرآة القلب حتى تبدو له واضحة جلية. والغزالي يعتبر أن هذا الأساس متحقق في الجوهر الأصلي للإنسان لكن تراكمات العلائق الدنيوية، والبعد عن الله، وصدأ مرآة القلب تحول دون ظهور هذه المعرفة، يقول: (فنعني بعلم المكاشفة أن يرتفع الغطاء حتى تتضح جلية الحق في هذه الأمور اتضاحاً يجري مجرى العيان الذي لا شك فيه، وهذا ممكن في جوهر الإنسان، لولا أنَّ مرآة القلب قد تراكم صدؤها وخبثها بقاذورات الدنيا)(٢).

أمّا كيف ينكشف الغطاء، فيحدثنا عنه الغزالي نفسه بشيء من التفصيل فهو

---

(١) منطق الطير ٤٠٦ ــ ٤٠٧.
(٢) إحياء علوم الدين ١/٣٤.

يقول: (والحجاب بين المرآتين تارة يزال باليد، وأخرى يزول بهبوب الرياح تحركه، وكذلك قد تهب رياح الألطاف وتنكشف الحجب عن أعين القلوب فينجلي فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ)[1].

ولمّا كان الأساس في تحقق هذه المعرفة هو صلاحية القلب لتلقّي هذا الفيض الرباني والإلهام الإلهي، فإنَّ الوصول إلى هذه الدرجة يحتاج إلى وسائل اجتهادية عديدة تهيِّىء القلب لمثل هذا الأمر، ومراحل متدرجة لا بد من قطعها في الطريق الطويل، وإن كان الأمر بعد ذلك يرجع إلى فضل الله ومنَّته.

وعن حقيقة العلم اللَّدني وأسباب حصوله، يحدِّثنا الغزالي بقوله: (العلم اللَّدني: وهو سريان نور الإلهام يكون بعد التسوية، كما قال تعالى: ﴿ونفسٍ وما سواها﴾، وهذا الرجوع يكون بثلاثة أوجه:

١ ـ تحصيل جميع العلوم، وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها.

٢ ـ الرياضة الصادقة، والمراقبة الصحيحة، فإنَّ النَّبي ﷺ أشار إلى هذه الحقيقة، فقال: (من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم) وقال ﷺ: (من أخلص لله أربعين صباحاً أظهر الله تعالى ينابيع الحكمة من قلبه ولسانه).

٣ ـ التفكر، فإنَّ النفس إذا تعلَّمت وارتاضت بالعلم، ثُمَّ تتفكر في معلوماتها بشروط التفكر ينفتح عليها باب الغيب.

فالمتفكر إذا سلك سبيل الصواب يصير من ذوي الألباب، وتنفتح روزنة من عالم الغيب في قلبه، فيصير عالماً كاملاً عاقلاً ملهماً ومؤيداً، كما قال ﷺ: «تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة»)[2].

والغزالي بعد أن ذكر الطريق العادي والوسائل اللاَّزمة الموصلة للمعرفة أشار إلى أنَّ الصّوفي بعد قطع هذه المرحلة يصبح مستعداً لتلقّي العلوم اللَّدنية أو المعارف الإلّهية التي لا تتوقف على عناء الفكر، وكثرة التحصيل لأنَّها وقبل كل

(١) إحياء علوم الدين ٢/١٣٧١.
(٢) الرسالة اللَّدنية ١٢٢ (بتصرف).

شيء قبس من رحمة الله عزَّ وجلَّ، وفي ذلك يقول: (وذلك لأنَّ الواصلين إلى مرتبة العلم اللَّدني مستغنون عن كثرة التحصيل، وتعب التعليم، فيتعلَّمون قليلاً ويعلمون كثيراً ويتعبون يسيراً ويستريحون كثيراً)[1].

لكن هل كل من اتَّبع هذه الوسائل التي ذكرها الغزالي يصبح صالحاً لتلقّي العلم اللَّدني؟ الواقع أن الأمر ليس كذلك، بل إنَّ له جانباً آخر مهماً لا بدَّ من وجوده وإلاَّ فلا علم ينفع ولا اجتهاد يوصل ولا تفكُّر يفيد. ألا وهو الهبة الإلَهية والمنة الرَّحمانية.

وعنها يقول الدكتور محمد جلال شرف: (إنَّها حسبما يرى أبو سعيد: (تأتي القلب من وجهين: من عين الجود ومن بذل المجهود)، ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينَّهم سبلنا﴾، فالمعرفة إذاً إلى جانب أنَّها فيض من الله فهي أيضاً اكتساب وجهد ومجاهدة تقوم بها النفس في سبيل الله)[2].

وإشارة إلى التدرج في طريق المعرفة، يقول آسين بلاثيوس: (ولا حاجة بنا إلى القول بأنَّ من خصائص هذه (المعرفة) أنها تسري من الله، وليست باكتساب العبد، إنها كرامة من الله يهبها فضلاً منه ومكرمة، ومع ذلك فإن ثَمَّ تدرجاً قدَّره الله بعنايته لبلوغ النفوس هذه الموهبة الباطنية بمقدار ما ترتفع إلى مقامات أعلى في الفضل والكمال)[3].

أمّا ابن عجيبة، فقد ألقى على هذا التدرج ضوءاً كاشفاً حيث لخَّص مراحل الطريق الطويل في ثلاث، فهو يقول: (وعلم الباطن كله مواهب وكشوفات، فمن لم يصدق به لا يناله أبداً ما دام منكراً له، وقد قالوا: أول الطريق تصديق، ووسطه توفيق، وآخره تحقيق، فمن لا تصديق له لا توفيق له، ومن لا توفيق له لا وصول له لعين التحقيق)[4].

---

(١) الرسالة اللَّدنية ١١٨، انظر ص ١١٣.

(٢) محمد جلال شرف، دراسات في التصوُّف الإسلامي ٢٧٦.

(٣) آسين بلاثيوس، ابن عربـي ٢١١.

(٤) الفتوحات الإلَهية ٢٧٨،

ويذكر ابن عجيبة أنَّ العلم اللَّدني أو المعرفة الصّوفيَّة على قسمين:

١ ـ قسم يكشف عن سر الوجود ومعرفة الملك المعبود.

٢ ـ قسم يكشف عن سر القدر وما يقع من الحوادث.

والمعتبر عند المحققين هو القسم الأول[1].

ولا يفهم من كلام ابن عجيبة أنَّ معارف القسم الثاني من هذين القسمين أقل يقيناً من معارف القسم الأول، إذ مصدر القسمين واحد، وإنَّما التفاوت بين القسمين في الاعتبار يرجع إلى أهمية القسم الأول من المعرفة عند الصّوفيَّة، وذلك لتعلق هذه المعرفة بذات الله وصفاته، ويتوسَّع الغزالي قليلاً في بيان القسم الأول فهو يقول عن علم المكاشفة: (هو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة، كان يسمع من قبل أسماءها، فيتوهَّم لها معاني مجملة غير متَّضحة فتتَّضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وبصفاته الباقيات التامات، وبأفعاله، وبحكمة خلق الدنيا والآخرة)[2].

ومن متعلقات المعرفة عند الصّوفيَّة القدرة على معرفة الخلائق، وإن لم يسبق للصّوفي اللقاء بهم. وهم بذلك يستندون إلى قصة الرجل الصالح مع موسى عليه السلام، عندما قتل الصبي دون أن يكون له سابق علم به، ولما أنكر موسى عليه السلام عليه ذلك بيَّن له جلية الأمر. وقصص القوم في ذلك كثيرة يمكن الرجوع إليها في كتبهم.

ومنها على سبيل المثال القصة التي رواها المنوفي عن عبد الواحد بن زيد، أنَّه قال: (ذكر لي أنَّ جارية مجنونة تنطق بالحكمة، فلم أزل أطلبها حتى وجدتها في خرابة جالسة على حجر وعليها جبة من صوف، فلما نظرت إليَّ قالت ومن غير

---

(١) الفتوحات الإلَهية ٢٧٣.

(٢) إحياء علوم الدين ١/٣٤.

أن أكلمها: مرحباً بك يا عبد الواحد، فقلت لها: رحَّب الله بك، وعجبت من معرفتها لي ولم ترن قبل ذلك. . .) إلى آخر القصة[1].

والمعرفة عند الصّوفيَّة تتجاوز معرفة الصّوفي للخلائق إلى معرفته ما يدور في أنفسهم وضمائرهم، وهذا فيه نوع من الاطِّلاع على الغيب، وشاهدنا على ذلك ما ذكره الغزالي، عن أبي سعيد الخرّاز، أنَّه قال: (دخلت المسجد الحرام فرأيت فقيراً عليه خرقتان، فقلت في نفسي هذا وأشباهه كلٌّ على الناس، فناداني، وقال: ﴿والله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه﴾، فاستغفرت الله في سرّي فناداني، وقال: ﴿وهو الذي يقبل التوبة عن عباده﴾، ثُمَّ غاب عني ولم أره)[2].

فالغزالي، إذاً يجوِّز أن يطلع من كوشف بالحقائق على الغيب، وحجته في ذلك أنَّ النَّبي ﷺ قد أخبر بالمغيبات، وأخباره بالمغيبات كان نتيجة مكاشفته بالحقائق، والعارف مكاشف بالحقائق أيضاً، وبالتالي فإنَّ اطلاعه على الغيب قضية مسلم بها[3].

وللمعرفة علاقة وثيقة بسلوك العارف يلخِّصها لنا ابن سينا في قوله: (العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت، العارف جواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل، وصفاح للذنوب، وكيف لا ونفسه أكبر من أن تجرحها ذات بشر، ونسّاء للأحقاد، وكيف لا وذكره مشغول بالحق)[4].

فالمعرفة إذاً في جملتها كما يعبِّر عنها الدكتور محمد كمال جعفر هي ثمرة لطول التعامل مع الله، تلك المعرفة التي تكسب صاحبها القدرة على معرفة الخلائق، وإن لم يسبق للإنسان اللقاء بهم، والربط محكم بين المعرفة والسلوك والوضع النفسي الخاص بالصّوفي[5].

---

(١) جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوُّف ١/٢٤٤.
(٢) إحياء علوم الدين ٢/١٣٨٢.
(٣) انظر إحياء علوم الدين ٢/١٣٨٣.
(٤) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ٣، القسم الرابع ١٠٦.
(٥) التصوُّف طريقاً وتجربةً ومذهباً ١٨٥.

والعلوم والمعارف التي يتوصَّل إليها بطريق المعرفة لا تنشر بين الناس ولا تدوَّن في الكتب، بل تبقى سراً من أسرار الطريق لا يقال إلاَّ بين أهله من الواصلين في مذاكراتهم الخاصة جداً. وهذا ما أشار إليه الغزالي في قوله: (وهذه العلوم التي لا تسطر في الكتب، ولا يتحدَّث بها من أنعم الله عليه بشيء منها إلاَّ مع أهله، وهو المشارك فيه على سبيل المذاكرة وبطريق الأسرار)[1].

وللمعرفة أو (العلم اللَّدني) عند الصّوفيَّة قيمة متمثِّلة في أنَّها معرفة ثابتة يقينية لا يتطرَّق إليها الشك أو الغلط. وهي تأخذ هذه القيمة من علو مصدرها، فهي متلقاة مباشرةً من الله عزَّ وجلَّ دون واسطة، سواء أكان ذلك بطريق الإلهام، أم الرؤيا المنامية أم بصوت الهاتف. يقول الغزالي: (القلب إذا صفا ربما يمثل له الحق في صورة مشاهدة، أو في لفظ منظوم يقرع سمعه يعبِّر عنه بصوت الهاتف إذا كان في اليقظة، وبالرؤيا إذا كان في المنام، وذلك جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوَّة)[2].

وبالتالي، فإن احتمال الخطأ فيها غير وارد، بخلاف العلوم والمعارف المنقولة بطريق الإسناد العادي من نقل أو عقل. وفي هذا يقول ابن عربي: (ثُمَّ إنَّ من شأن عالم الرسوم في الذب عن نفسه أنَّ يجهل من يقول فهمني ربي، ويرى أنَّه أفضل منه، وأنَّه صاحب العلم، إذ يقول من هو من أهل الله إنَّ الله ألقى في سري مراده بهذا الحكم في هذه الآية، أو يقول رأيت رسول الله ﷺ في واقعتي فأعلمني بصحة هذا الخبر المروي عنه وبحكمه عنده، قال أبو يزيد البسطامي رضي الله عنه في هذا المقام وصحته يخاطب علماء الرسوم:

أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت.

يقول أمثالنا: حدثني قلبي عن ربي، وأنتم تقولون حدثني فلان وأين هو؟ قالوا: مات عن فلان، وأين هو؟ قالوا: مات.

---

(١) إحياء علوم الدين ١/٣٤.

(٢) المصدر نفسه ٢/١١٦٣.

وكان الشيخ أبـو مدين رحمـه الله إذا قيل لـه قال فـلان عن فلان عن فـلان. يقول: ما نريد نأكل قديداً. هـاتوا ائتـوني بلحم طري، يـرفع همم أصحـابه، هـذا قول فلان أي شيء قلت، أنت مـا خصك الله بـه من عطايـاه من علمه اللَّدني. أي حـدثوا عن ربكم واتـركوا فـلاناً وفـلاناً، فـإنَّ أولئك أكلوه لحمـاً طريـاً والواهب لم يمت، وهو أقرب إليكم من حبل الوريد)[1].

والعارف يصل إلى درجة أعلى بكثير من درجة العالم، لأنَّ العالم معرض في علمه للصواب والخطأ، أمّا العـارف فلا يعـرف إلاّ الصواب، أليس يستقي المعـرفة من الله مباشرة دون وسيط. وما دام يستقي المعرفة من منبعها الأصلي، فهو بالتـالي قد يصل إلى علوم ومعارف وأسرار لا يمكن أن تنال بالطرق العادية الاكتسابية، لأنَّها خارج قدرة العقل وفوق طـاقة الفكـر. يقول محمـود محمود الـغـراب: (وأصحاب هذا العلم يأتون بأسرار وحكم من أسرار الشريعة، ممّـا هي خارجـة عن قوة الفكـر والكسب، لا تنال أبداً إلاَّ بالمشاهدة والإلهام وما شاكل هذه الطرق.

فالأولياء يـأخذون العلوم عن الله تعـالى من كونـه ورثها من الأنبيـاء من حيث اسمه الوارثُ، ثُمَّ جاد بها على الأولياء، فهم أتباع الرسل بمثـل هذا السنـد العالي المحفـوظ الذي لا يـأتيـه البـاطـل من بين يـديـه ولا من خلفـه، تنـزيـل من حكيم حميد)[2].

ولمّا كان فيض هذه المعارف يتـوارد إلى قلوب الصّوفيَّـة عن الله مباشـرة فهي دائمـة متجددة. وهي كمـا يرى الصّـوفيَّة مـا تبقى لهذه الأمـة من الـوحي من قبيـل التعريف لا من قبيل التشريع، يقول الغزالي: (إذا انسد باب الرسالة استغنى الناس عن الرسل، وأمّا باب الإلهام فلا ينسد، وذلك للحاجة إليه لتجديد التذكير، ولذلك فإنّ الله قد أغلق باب الوحي وهو آية العباد، وفتح باب الإلهام رحمة)[3]

---

(١) الفتوحات المكية ١/ ٢٨٠.
(٢) محمود محمود الغـراب، شرح كلمات الصّوفيَّة والرد على كلام ابن تيمية ١٥٣ ــ ١٥٤.
(٣) الرسالة اللَّدنية ١١٨.

وإذا حصل الصّوفي على هذا النمط الراقي من المعرفة لم يعد بحاجة إلى غيرها من المعارف والعلوم، يقول ابن عجيبة: (اعلم أنَّ جميع العلوم الرسمية كلها يبقى معها الافتقار إلى غيرها أو إلى الزيادة منها، إلاَّ علم الشهود إذا تحقق واطمأن العبد بالله فإنَّه يحصل له الغنى الأكبر ولا يلتفت إلى علم آخر)[1].

ونستنتج مما تقدم أنَّ المعرفة الصّوفيَّة تتسم بالسمات التالية:

١ ــ تمتاز بالقطع واليقين.

٢ ــ إنها تتلقى مباشرة من الله.

٣ ــ إنها معرفة متجددة.

٤ ــ إنها تغني عن غيرها من المعارف والعلوم.

والصّوفي الذي وصل إلى درجة المعرفة والتلقي المباشر عن الله وتكشفت له الحجب وصارت علومه تأتيه من داخل قلبه من الباب المنفتح إلى عالم الملكوت[2]. يصبح ولياً من أولياء الله الذين يجري الله على أيديهم الكرامات وخوارق العادات، التي هي وثيقة الصلة بالمعرفة. يقول ماسنيون: (والواصل إلى درجة العرفان تنكشف له الحجب، ويشهد من علم الله ما لا يشهده سواه، وتظهر على يديه الكرامة التي هي أمر خارق للعادة)[3].



(١) الفتوحات الإلٓهية ٣٣٨.

(٢) إحياء علوم الدين ٢ / ١٣٨٠.

(٣) ماسنيون، التصُّوف ٨٦.

ثانياً: التحقق بالكرامات

الكرامة: أمر خارق للعادة، غير مقرونة بدعوى النبوة، ولا هي مقدمة لها، ولا يشترط فيها التحدي كالمعجزة.

وهي عبارة عن إكرام الله لولي من أوليائه الصالحين، من أتباع الرسل الملتزمين بأحكام الشرع، بما يظهره الله على يديه من أمور.

ولا يشترط فيها دائماً أن تكون خارقة لنواميس الكون، أو خارجة عما يألفه الناس، وليس لها صورة أو كيفية معينة.

وهي ثابتة بأصل الكتاب والسنة. ومنها على سبيل المثال قوله تعالى في قصة مريم: ﴿كلَّما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقاً، قال: يا مريم، أنَّى لك هذا، قالت: هو من عند الله، إنَّ الله يرزق من يشاء بغير حساب﴾[1]. وقصة أصحاب الكهف، وغيرها ممّا ورد في كتاب الله، أو في سنة رسوله ﷺ، أو في سير الصحابة رضوان الله عليهم.

ومفهوم الصّوفيَّة للكرامة لا يختلف عن هذا المعنى يقول الكلاباذي: (أجمعوا على إثبات كرامات الأولياء، وإن كانت تدخل في باب المعجزات كالمشي على الماء، أو كلام البهائم، وطي الأرض، وظهور الشيء في غير موضعه ووقته)[2].

ويقول: (كرامة الولي بإجابة دعوة، وتمام حال، وقوة على فعل، وكفاية مؤنة

---

(١) سورة آل عمران: الآية ٣٧.

(٢) التعرف لمذهب أهل التصوُّف ٨٧ ــ ٨٨.

يقوم لهم الحق بها، وهي ممّا يخرج عن العادات)[1].

أمّـا ابن عجيبة فله مفهـوم خاص لمعنى الكـرامة. فهي عنـده ليست مقصورة على خرق العادة في الأمور الدنيوية المادية، بل إنَّ الكرامة الحقيقية عنده هي تلك التي تتعلق بالأمور المعنوية الخاصة بعلاقة العبـد بربـه، من استقامـة في العبوديـة، وكشف الحجب، وعمق الإيمان، وشدة الفهم عن الله، والرضى بقضاء الله وغيرها من الأمور العقدية الدينية.

وهو بهذا يخـالف المعنى المعروف والمشهـور للكرامـة، يقول: (الغـالب أنَّ أهـل الباطن كـرامتهم باطنيـة، ككشف الحجب ومزيـد الإيمـان، ومعـرفـة الشهـود والعيان، وكذلك عقوبة من آذاهم)[2].

ويقول: (أعظم الكرامة، الفهم عن الله، والـرضى بقضاء الله، وتـرك التدبيـر والاختيار مع الله، وإقامة العبد حيث أقامه الله)[3].

ويقول: (الكرامـات الحقيقية هي الاستقـامة على العبـودية، ومشـاهدة أنـوار الربوبية، فإذا تحقق ذلك في الولي فاض بالحكم، وأذن له في التعبير، فحينئذ ربما يقبل عليه الخلق بـالعطاء، فـإذا عرف فيهم مـولاه حل لـه الأخذ من أيـديهم، وإلاَّ فلا) [4].

ويقـول القشيري: (واعلم أنَّ من أجـلّ الكرامـات التي تكـون لـلأوليـاء دوام التوفيق للطاعات، والعصمة عن المعاصي والمخالفات)[5].

ويـوافقـه على هــذا المعنى سهـل بن عبــد الله الـذي قــال حين سئـل عن

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف ٩٠؛ الرسالة القشيرية ١٦؛ كشف المحجوب ٢/٤٦٥.
(٢) إيقاظ الهمم في شَرح الحكم ٣١٧.
(٣) المصدر نفسه ٣١٨.
(٤) المصدر نفسه ٣٣٦.
(٥) الرسالة القشيرية ١٦٠.

الكرامات: (وما الآيات وما الكرامات شيء تنقضي لوقتها، ولكن أكبر الكرامات أن تبدل خلقاً مذموماً من أخلاق نفسك بخلق محمود)[1].

والكرامة بمعناها السابق تختلف عن المعجزة الخاصة بالأنبياء، وعن الاستدراج الذي يكون للفاسقين، يقول الكلاباذي: (وجوَّز بعضهم أن يُرِي الله أعداءه في خاصة أنفسهم، وفيما لا يوجب شبهة ما يخرج عن العادات، ويكون ذلك استدراجاً لهم، وسبباً في هلاكهم)[2].

والفرق بين صاحب الكرامة وصاحب الاستدراج، أنَّ الثاني يأنس بما يظهره الله عليه، معتقداً أنَّ هذه كرامة له فيتمادى في غيِّه، آمناً مكر الله.

أما الولي أو صاحب الكرامة فهو لا يستأنس بهذه الكرامة، بل يتضاعف خوفه وخشيته من الله، فيزداد له تذلّلاً، وخضوعاً، وطاعةً، وشكراً له، مخافة أن تكون من قبيل الاستدراج. وهذا ما عناه الكلاباذي في قوله: (وأمّا الأولياء فإنَّهم إذا أظهر لهم من كرامات الله شيء ازدادوا لله تذللاً وخضوعاً وخشيةً واستكانةً وإزراءً لنفوسهم وإيجاباً لحق الله عليهم، فيكون ذلك زيادة لهم في أمورهم، وقوة على مجاهداتهم، وشكراً لله تعالى على ما أعطاهم)[3].

ومن خلال مفهوم الصّوفيَّة لمعنى الكرامة، فهم يقسمونها إلى قسمين، كرامة حسية، وكرامة معنوية.

والكرامة الحسية: هي المشتهرة بين عامة الناس، والمتمثلة في خرق العوائد في الأمور المادية.

أمّا الكرامة المعنوية: فهي لأهل الخصوص من عباد الله، والمتمثلة في التوفيق إلى حفظ آداب الشريعة، والاستقامة مع الله ظاهراً وباطناً، والتزام مكارم الأخلاق وغيرها من الأمور المعنوية.

---

(١) الطوسي، اللمع ٤٠٠.
(٢) التعرف لمذهب أهل التصوُّف ٨٩.
(٣) المصدر السابق ٨٩، انظر كشف المحجوب ٢/٤٥٤.

وعن أقسام الكرامة يحدثنا ابن عربي فيقول: (وهي على قسمين: حسية ومعنوية: فالعامة ما تعرف إلَّا الكرامة الحسية، مثل الكلام على الخاطر، والإخبار بالمغيبات الماضية والكائنة والآتية، والأخذ من الكون، والمشي على الماء، واختراق الهواء، وطي الأرض، والاحتجاب عن الأبصار، وإجابة الدعاء في الحال...).

إلى أن يقول: (الكرامة المعنوية لا يعرفها إلَّا الخواص من عباد الله، والعامة لا تعرف ذلك، وهي أن تحفظ عليه آداب الشريعة، وأن يوفق لإتيان مكارم الأخلاق، واجتناب سفاسفها، والمحافظة على أداء الواجبات مطلقاً في أوقاتها، والمسارعة إلى الخيرات، وإزالة الغل والحقد من صدره للناس، والحسد، وسوء الظن، وطهارة القلب من كل صفة مذمومة، وتحليته بالمراقبة مع الأنفاس، ومراعاة حقوق الله في نفسه وفي الأشياء، وتفقد آثار ربه في قلبه، ومراعاة أنفاسه في خروجها ودخولها فيلقاها بالأدب إذا وردت عليه ويخرجها وعليها خلعة الحضور)[1].

ويسترسل ابن عربي في بيان أنواع الكرامة المعنوية مفضلاً لها على الكرامة الحسية، فيقول: (فالكرامة من الله تعالى لعباده، إنَّما تكون للوافدين عليه من أهل الأكوان، ومن نفوسهم لكونهم لم يروا وجه الحق فيهما، فأسنى ما أكرمهم به من الكرامات العلم خاصة، لأنَّ الدنيا موطنه، وأمّا غير ذلك من خرق العادات فليست الدنيا بموطن لها، ولا يصح كون ذلك كرامة، إلَّا بتعريف إلّهي لا بمجرد خرق العادة، وإذا لم تصح بتعريف إلّهي فذلك هو العلم، فالكرامة الإلّهية إنَّما هي ما يهبهم من العلم به عزَّ وجل.

سئل أبو يزيد عن طي الأرض، فقال: ليس شيء، فإن إبليس يقطع من المشرق إلى المغرب في لحظة واحدة، وما هو عند الله بمكان.

---

(١) الفتوحات المكية ٢/٣٦٩؛ انظر اليواقيت والجواهر ١٠٥؛ الفقه عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ٣٨.

وسئل عن اختراق الهواء، فقال: إن الطير يخترق الهواء، والمؤمن عند الله أفضل من الطير، فكيف يحسب كرامة من شاركه فيها طائر.

وهكذا علل جميع ما ذكرناه، ثُمَّ قال: إلَهي إن قوماً طلبوك لما ذكروه فشغلتهم به، وأهلتهم له، اللَّهم مهما أهلتني بشيء فأهلني لشيء من أشيائك. يقول من أسرارك. فما طلب إلاَّ العلم، لأنَّه أسنى تحفة، وأعظم كرامة)[1].

إذاً فالكرامة المعنوية هي الأفضل عند أهل الطريق، وذلك لأنَّها لا يداخلها استدراج ولا مكر ولا يشاركهم في صورتها فاسق ولا عاص. بخلاف الكرامات الحسية المعروفة لدى العامة، والتي قد يلتبس بها المكر والاستدراج.

والكرامة جائزة الوقوع عقلاً وشرعاً، خاصة وأنَّها لا تستوجب رفع أصل من الأصول.

وقدرة الله في جعلها تجري على يد ولي من أوليائه الصالحين لا ينكر. وفي هذا يقول القشيري: (قال الأستاذ أبو القاسم: ظهور الكرامات على الأولياء جائز، والدليل على جوازه، أنَّه أمر موهوم حدوثه في العقل، ولا يؤدي حصوله إلى رفع أصل من الأصول، فوجب وصفه سبحانه بالقدرة على إيجاده، وإذا وجب كونه مقدوراً لله سبحانه فلا شيء يمنع جواز حصوله)[2].

والصّوفيَّة في تحديد الحال الذي تجري فيه الكرامة على يد الولي، قد انقسموا إلى طائفتين:

● **الطائفة الأولى**: ويمثلها أبو يزيد، وذو النون محمد بن خفيف، والحسين بن منصور، ويحيى بن معاذ الرازي، ومن وافقهم، يذهبون إلى أنَّ إظهار الكرامة على الولي لا يكون إلاَّ في حال السكر وهو مغلوب لا طاقة له على الادعاء. لأنَّ الولي قد يطلب الكرامة ولا يجدها، وقد تقع حين لا يطلبها. أمَّا أن يكون في حال

---

(١) الفتوحات المكية ٢/٣٦٩ ـ ٣٧٠؛ اللمع ٤٠٠.

(٢) الرسالة القشيرية ١٥٨.

الصحو فهي المعجزة، وهي وقف على الأنبياء. وبالتالي وجب أن لا تظهر الكرامة إلّا في حالة الغيبة والدهشة حين يكون تصرف الولي كله بتصرف الحق.

وإظهار الكرامة لا يصح إلّا في حال الكشف، وهي درجة القرب، وهذا هو الوقت الذي يستوي فيه لدى الولي الحجر والذهب.

● **الطائفة الثانية**: ويمثلها الجنيد، وأبو العباس السياري، وأبو بكر الواسطي، ومحمد بن علي الترمذي، وجماعة فيقررون: أنَّ الكرامة تظهر في حال الصحو والتمكين دون السكر. لأنَّ الله تعالى جعل أولياءه أولياء للعالم، وناط بهم الحل والعقد، وصيَّر أحكام العالم موصولة بمهمتهم فوجب أن تكون آراؤهم أصح كل الآراء، وقلوبهم أشفق كل القلوب، وبخاصة على خلق الله، لأنَّهم واصلون والتلوين والسكر يكونان في حال الابتداء، فإذا حصل البلوغ تبدل التلوين بالتمكين، ومن ثَمَّ يكون الولي ولياً حقاً، وتكون كراماته صحيحة[1].

ويبدو بوضوح رجحان هذا الرأي الأخير، على أساس أنَّ ما استند إليه الصّوفيَّة من أدلة شرعية في موضوع الكرامة يرتبط كله بحالات صحو تام. ومن هذه الأدلة قصة مريم، وقصة صاحب موسى، فقد كان كل منهما على وعي كامل بما أجراه الله على يديه.

أمّا ما يرتبه أصحاب الرأي الأول على رأيهم من التَّفرقة بين المعجزة والكرامة، فليس بضروري، إذ ثمة وجوه أخرى للاختلاف بينهما سبقت الإشارة إلى شيء منها.

ويذهب معظم الصّوفيَّة إلى استحباب ستر الكرامة، إلّا إذا كانت لغرض صحيح، كنصرة دين الله، أو تحقيق مصلحة، وغير ذلك. أمّا إظهارها دون سبب موجب فهو مذموم عندهم، لأنَّ فيها شيئاً من حظ النفس والعجب والمفاخرة. يقول الشعراني: (إن الكرامة عند أكابر الرجال معدودة من جملة رعونات النفس، إلّا إن

---

(١) كشف المحجوب ٢/ ٤٦٠ ــ ٤٦٢.

كانت لنصرة دين، أو جلب مصلحة، لأنَّ الله تعالى هو الفاعل عندهم لا هم)[1].

والكرامة هي للأبرار من عباد الله الذين استقاموا على شرعه، وسلكوا الطريق إليه فكان أن أجرى الله على أيديهم مثل هذه الأمور الخارقة للعادة، وإن لم يطلبوها أو يقصدوها، يقول ابن عربي: (إن الكرامة من الحق من اسمه البر، ولا تكون إلَّا للأبرار من عباده، جزاء وفاقاً، فإن المناسبة تطلبها، وإن لم يقم طلب ممَّن ظهرت عليه)[2].

وحتى لا تكون الكرامة مشاعاً لكل دعي، فقد ذكر الصّوفيَّة لها شروطاً خاصة تميزها عن غيرها من صور التحايل والخداع.

وأهم شروطها، أن تظهر على يد المتصف بالاستقامة واتباع التكاليف الشرعية، المقبل على الطاعات بصدق نية، وإخلاص قلب، وزهد في متاع الدنيا. يقول القشيري: (ولا بد أن تكون هذه الكرامة فعلاً ناقضاً للعادة في أيام التكليف، ظاهراً على موصوف بالولاية)[3].

ويقول: (وحكي عن سهل بن عبد الله أنَّه قال: من زهد في الدنيا أربعين يوماً صادقاً من قلبه مخلصاً في ذلك، ظهرت له الكرامات، ومن لم تظهر له فلعدم الصدق في زهده، فقيل لسهل: كيف تظهر له الكرامات؟ قال: يأخذ ما يشاء كما يشاء من حيث يشاء)[4].

ويقول الشعراني: (الكرامة لا تقع إلَّا على يد من بالغ في الاتباع للشريعة حتى بلغ الغاية)[5].

وتبقى الكرامة أولاً وأخيراً منحة إلٓهية وهبة رحمانيَّةٌ، لا تكتسب بكثرة

---

(١) اليواقيت والجواهر ٢/١٠٤؛ انظر الفتوحات المكية ٢/٣٧١.
(٢) الفتوحات المكية ٢/٣٦٩.
(٣) الرسالة القشيرية ١٥٨.
(٤) الرسالة القشيرية ١٥٨.
(٥) اليواقيت والجواهر ٢/١٠٢.

الطاعات، والاجتهاد في العبادات، بل الفضل لله يؤتيه من يشاء. يقول الهجويري: (الكرامة والـولاية في الحقيقـة من مواهب الحق، لا من مكـاسب العبد، فـالكسب لا يصير علة لحقيقة الهداية)[1].

وعلى ذلك يكون كلام الشعراني غير مستقيم، حيث قال: (أجمع القوم على أنَّ كل من خرق العادة، بكثرة العبادات والمجاهدات، لا بد له أنْ يخرق العـادة إذا شاءها)[2].

فدعوى الإجماع إذاً منقوضة بما تقـدم، كما أنَّ فكـرة الحتمية متعـارضة مـع قدرة الله المطلقة، ولزوم الصّوفي الأدب مع سنن القضاء والقدر.



(١) كشف المحجوب ٢/٤٥٩.

(٢) اليواقيت والجواهر ٢/١٠١.

ثالثاً: إسقاط التكاليف

يربط معظم الناس بين الكشف وهو درجة القرب والوصول عند الصّوفيَّة، وبين ترك التكليف وإسقاط الشرائع. حيث يعتقدون أن الواصل متى ما كشفت له أستار الحجب، سقطت عنه التكاليف الشرعية جملة وتفصيلاً.

والحقيقة أنَّ هذا الاعتقاد فيه نظر. وذلك لأنَّ الصّوفيَّة لم تجمع على مثل هذا الأمر.

ونستعرض هنا موقف الصّوفيَّة من هذه المسألة ببعض التفصيل.

وقد أشرت إلى أنَّ الصّوفيَّة يقفون من مسألة إسقاط التكاليف موقفين مختلفين، فالقلة منهم تذهب إلى أنَّ العارف الواصل تسقط عنه التكاليف بفضل من الله ورحمة، فقد بلغ درجة استحق معها إعفاءه من مشقة هذه التكاليف، وذلك ما أشار إليه الشعراني حيث قال عن أحد أصحاب الكشف: (سيدي شريف رضي الله عنه ورحمه، كان يأكل في نهار رمضان، ويقول أنا معتوق وأعتقني ربي)[١].

أمّا ابن عربي فيتحفظ في مسألة إسقاط التكاليف تحفظاً شديداً. فالأمر عنده وإن كان جائزاً، إلَّا أنَّه يرجع إلى سر خاص بين الصّوفي وربه، وعلاقة مغيبة لا يتاح الوقوف على مداها لغيره من الناس.

ومن ثَمَّ فمن حق جماعة المسلمين، بل ومن واجبهم ألَّا يضعوا هذه المسألة موضع الاعتبار في معاملتهم للصّوفي إن بدر منه إخلال بتكليف. يقول ابن عربي: (وهذا الولي مهما خرج عن ميزان الشرع الموضوع من وجود عقل التكليف عنده

---

(١) الشعراني، الطبقات الكبرى ٢/ ١٣٥.

سلم له حاله، للاحتمال الذي في نفس الرحمن في حقه، وهو أيضاً موجود في الميزان المشروع، فإن ظهر بأمر يوجب حداً في ظاهر الشرع ثابت عند الحاكم، أقيمت الحدود ولا بد، ولا يعصمه ذلك الاحتمال الذي في نفس الأمر من أن يكون من العبيد الذين أبيح لهم فعل ما حرم على غيرهم شرعاً، فأسقط الله عنهم المؤاخذة ولكن في الدار الآخرة)[١].

والقائلون بإسقاط التكاليف، يعتبرون أنَّ التكاليف هي وسائل لسلوك الطريق، والواصل إلى نهاية الطريق لم يعد بحاجة إلى تلك الوسائل، لأنَّه لا سير له ولا طريق له، وبالتالي فلا تكليف عليه. وهذا ما أشار إليه الدكتور قاسم غني فيما يذكر عن أصحاب هذا المذهب، إذ يقول: (والسير في الله إلى مقام الفناء في الله هو الفتح ليس إلَّا (إذ لا هجرة بعد الفتح) فكما أنَّه لم يبق معنى للهجرة إلى المدينة بعد فتح مكة، وانقطع الأجر المترتب على الهجرة، فكذلك بعد الفناء في الله الذي هو بمنزلة فتح مكة لا يبقى معنى للهجرة التي هي السير إلى الله، لأنَّ السير إلى الله ليس أكثر من الفناء في الله، وينتهي طريق الترقي في مراتب السير إلى الله بذلك، فتسقط الإضافات وتضمحل الإشارات، لأنَّ وجود الإضافة والإشارة يستلزم وجود مضاف ومضاف إليه، ومشار ومشار إليه، وقد خلعت في هذا المقام كل المتقابلات لباس الاثنينية وإنَّ لسان حال صاحب الخلوة هنا هو:

خلوت بمن أهوى فلم يك غيرنا ... ولو كان غير لم يصح وجودها)[٢]

وينفرد الغزالي بفهم متميز حقاً لمسألة إسقاط التكاليف، فهو يلاحظ ما في التكليف من مشقة يمحص بها قلب المؤمن وتختبر قوة إيمانه، وبما أنَّ الصّوفي الواصل قد تجاوز مرحلة التمحيص فقد افتقد التكليف لديه ما يتسم به عادة من المشقة والعسر، بل لقد أصبح للقيام بالتكاليف مذاق خاص لا يشعر بحلاوته غير الصّوفي.

---

(١) الفتوحات المكية ٢/٣٧٠.

(٢) تاريخ التصوُّف في الإسلام ٢/٥٤٩.

فإسقاط التكاليف عنده شعور جديد عند الصّوفي بزوال المشقة التي حلت محلها حلاوة المذاق يقول الغزالي: (بل معنى ارتفاع التكليف عن الولي، أنَّ العبادة تصير قرة عينه، وغذاء روحه بحيث لا يصبر عنه فلا يكون كلفة فيه)، إلى قوله: (والتكليف مرتفع عن الولي بهذا المعنى، لا بمعنى أنَّه لا يصوم ولا يصلي، ويشرب ويزني)[1].

أمّا الطائفة الثانية وهم جمهور الصّوفيَّة فيقررون أن التكاليف الشرعية لا تسقط عن المكلف بأي حال، حتى ولو بلغ درجة الوصول. بل إنَّ الوقوف عند حدود الشرع والتمسك بأحكامه، هو المقياس الذي يحكم به على صدق الصّوفي الواصل مهما ظهرت عليه من كرامات وأحوال. يقول أبو يزيد البسطامي: (لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى ارتقى في الهواء فلا تغتروا به، حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي، وحفظ الحدود، وأداء الشريعة)[2].

ويتشددون في الأمر إلى درجة أنَّهم يعتبرون أنَّ من أخل بفريضة أو ضيعها يوشك أن يُضيع دينه، ويسقط في مهاوي البدعة. وفي هذا يقول أبو محمد عبد الله بن منازل: (لم يضيع أحد فريضة من الفرائض إلَّا ابتلاه الله تعالى بتضييع السنن، ولم يبل أحد بتضييع السنن إلَّا أوشك أن يبتلى بالبدع)[3].

وإذا كان هذا رأيهم بالنسبة لموقف الولي الواصل من التكاليف. فما موقفهم ممن قال بإسقاط التكاليف عن العارف؟

والإجابة تأتينا على لسان الجنيد الذي يعتبر أن السارق والزاني ومرتكب المعاصي أفضل حالاً ممن يقول بإسقاط التكاليف، وذلك في رده على رجل ذكر المعرفة، فقال: (أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقوى إلى الله تعالى، فقال الجنيد: (إنَّ هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال، وهذه

---

(١) المنقذ من الضلال ٢٦٤.
(٢) الرسالة القشيرية ١٤.
(٣) المصدر نفسه ٢٦.

عندي عظيمة، والذي يسرق ويزني أحسن حالاً من الذي يقول هذا، وإنَّ العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله، وإليه رجعوا فيها ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة، إلاَّ أن يحال بي دونها، وإنَّه لأوكد في معرفتي وأقوى في حالي)[1].

ويوافقه على هذا الرأي أبو علي أحمد بن محمد الروذباري حين سئل عمَّن يسمع الملاهي ويقول هي لي حلال، لأنّي وصلت إلى درجة لا تؤثر في اختلاف الأحوال فقال: (نعم وصل، ولكن إلى سقر)[2].

ويمكن القول إن المزيَّة لا ترفع التكليف، وهذا ما عبر عنه أبو العباس أحمد بن زروق، إذ قال: (ثبوت المزية لا يقضي برفع الأحكام، ولزوم الأحكام لا يرفع خصوص المزيَّة، فمن ثبت عليه أو لزمه حد وقع عليه. مع حفظ حرمته الإيمانية أصلاً، فلا يمتهن عرضه إلاَّ بحقه على قدر الحق المسوغ له.

وإن ثبتت مزيَّة دينية لم ترفع، إلاَّ بموجب رفعها)[3].

***

(١) السلمي، طبقات الصّوفيّة ١٥٩؛ الرسالة القشيرية ١٩.

(٢) الرسالة القشيرية ٢٦.

(٣) قواعد التّصوف، قاعدة ٨٣/٥٠.

المبحث الخامس

قضية التعبير عن الاتصال

إلى هنا تنتهي الرحلة الطويلة الحافلة بمشقات السير وأهوال الطريق. الثرية بالأحوال والألطاف، والأسرار والمواجيد.

فهل يجوز للصوفي وقد قطع الرحلة وبلغ الغاية، أن يعبر عن شيء من ذلك؟ أو ينبغي أن يضع أقفال الصمت على مشاعره ومواجيده؟

هما اتجاهان لكل منهما أتباعه، فهناك القائلون بالبُوح، وهناك القائلون بالسّتر والكتمان. وبين أولئك وهؤلاء يقف فريق ثالث يكتفون بالإشارة عن العبارة، وبالتلويح عن التصريح وهم القائلون بالرّمز.

وسنفرد كلًّا من هذه الاتجاهات الثلاثة بكلمة سريعة تكشف عن نصوصه وأتباعه.



أولاً: مذهب القائلين بالبَوح

البَوح هو: مكاشفة الواصل مريديه وأصحابه وعامة المتصلين به، بتفاصيل ما يحدث له حال الاتصال من النعم السنية التي يحظى بها أهل الخصوص. ويلاحظ جمهور الصّوفية أنَّ البَوح هو الوسيلة الطبيعية للأخذ بأيدي المريدين، وربطهم بالغاية القصوى التي ينتهي إليها كل سعي، وتتحقق بعدها كل سعادة، ومن ثَمَّ فقد كان البَوح هو القاعدة الأساسية عند الصّوفيّة.

ويستند أصحاب هذا الاتجاه إلى أسس خاصة، منها:

١ ــ التحدث بنعمة الله. وحجتهم في ذلك، قوله تعالى: ﴿وأمّا بنعمة ربك فحدث﴾[١]. والأثر القائل: (إنَّ الله يحب أن يرى آثار نعمه على عبده).

٢ ــ البَوح هو طريق التعليم، ووسيلة الإرشاد، ولا شك أنَّ المريد محتاج إلى أن يستوعب التجربة قبل أن يخوضها، ويعرف الغاية قبل أن يصل إليها.

وقد ذكرنا في مواطن متقدمة من الرسالة كثيراً من النصوص التي تعبر عن هذا الاتجاه. فمن الطبيعي إذاً أنَّ أيّ نص يتحدث عن أيّ لون من ألوان القرب فإن صاحبه من القائلين بالبَوح. ومن ثَمَّ فقد نكون في غنى عن ذكر أمثلة هذا الاتجاه. ومن أصحاب هذا الاتجاه: الحلّاج، والشاذلي، ورابعة العدوية.. وغيرهم. وقد احتمل أصحاب هذا الاتجاه تضحيات كبيرة، وصلت أحياناً إلى حد نقمة الحاكم وغضب الجماهير. بل إنَّ بعضهم بذل حياته ثمناً لبَوحه[٢].

*
**

(١) سورة الضحى: الآية ١٠.

(٢) كالحلّاج الذي قتل وصلب وحرق.

ثانياً: مذهب القائلين بالسَّتر

في مقابل أصحاب الاتجاه السابق، نجد أصحاب هذا الاتجاه. وهم القائلون بوجوب السَّتر والكتمان.

كالشبلي مثلاً الذي قال: (كنت أنا والحسين بن منصور شيئاً واحداً إلَّا أنَّه أظهر وكتمت) ــ يعني الحلّاج ــ [1].

وللكتمان عندهم موجبات عديدة، منها:

أنَّ الأحوال والمعارف التي يصل إليها الصوفي نتيجة المكاشفة سر من الأسرار التي يؤتمن عليها الواصل، فإذا باح بها لغير أهلها فإنَّ في ذلك خيانة للأمانة التي أؤتمن عليها، لأنَّ هذه المعارف يجب أن لا يطلع عليها غير أهلها.

يقول النفزي الرندي: (في قلوب الأحرار قبور الأسرار، والسر أمانة الله تعالى عند العبد. فالإفشاء بالتعبير عنه خيانة، والله تعالى لا يحب الخائنين)[2].

ومنها أيضاً، أنَّ عقول العامة لا يمكن أن تتسع لمثل هذا المستوى الرفيع من المعارف، وبالتالي فهم ينكرون ما يسمعون.

يقول النفزي الرندي: (ثُمَّ إنَّ العبارة عنها لا تزيدها إلَّا غموضاً وانغلاقاً، لأنَّ الأمور الذوقية يستحيل إدراك خصائصها بالعبارات النطقية، فيؤدي ذلك إلى الإنكار والقدح في علوم السادة الأخيار)[3].

---

(١) طه عبد الباقي سرور، الحلّاج شهيد التصوّف الإسلامي ٨٨، انظر: تاريخ بغداد ١١٢/٨ ــ ١٤٥.

(٢) إحسان إلٓهي ظهير، التصوف المنشأ والمصادر ٢٤٠ نقلاً عن غيث المواهب العلية للنفري الرندي.

(٣) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

ويقول الشعراني: (كان بعض العارفين يقول: نحن قوم يحرم النظر في كتبنا على من لم يكن أهل طريقنا، وكذلك لا يجوز لأحد أن ينقل كلامنا إلّا لمن يؤمن به، فمن نقله إلى من لا يؤمن به دخل هو والمنقول إليه جهنّم الإنكار. وقد صرح بذلك أهل الله تعالى على رؤوس الأشهاد، وقالوا من باح بالسر استحق القتل)[1].

وقال محمد الحنفي: (وها هنا كلام لو أبديناه لكم لخرجتم مجانين، لكن نطويه عمّن ليس من أهله)[2].

ويضيف ابن عجيبة إلى الكلام السابق في وجوب ستر الأحوال وكتمانها، بعداً آخر يتمثل في أن كشف هذه الأحوال، والبَوح بها يقلل من قيمتها، ويضعف نتيجتها وعملها، إضافة إلى ما في البَوح من جهل بقدر تلك الحقائق واستخفاف بشأنها، لأنّها لو كانت ذات قيمة عنده لما باح بها. فصاحب الكنز الذي يخشى عليه أحرص ما يكون عليه، فلا يبُوح بمكانه لأحد. وفي ذلك يقول: (وأمّا وجه جهله في كونه معبراً عن كل ما شهد من الكرامات، وما وصل إليه من المقامات، وما ذاقه من الأنوار والأسرار. فلأنّ هذه الأمور أذواق باطنية وأسرار ربانية لا يفهمها إلّا أربابها، فذكرها لمن لا يفهمها ولا يذوقها جهل بقدرها، وأيضاً هي أمانات وسر من أسرار الملك، وسر الملك لا يحل إفشاؤه، فمن أفشاه كان خائناً، واستحق الطرد والعقوبة، ولا يصلح أن يكون أميناً بعد ذلك. فكتم الأسرار من شأن الأخيار، وهتك الأسرار من شأن الأشرار، وقد قالوا: قلوب الأحرار قبور الأسرار:

قال الشاعر:

لا يكتم السر إلّا كل ذي ثقة ... فالسرّ عند خيار الناس مكتوم

وفي إفشائها قلة عملها ونفعها في الباطن، ففائدة هذه الأحوال والواردات الإلهية هي محو الحس وإظهار المعنى، أو محو الشك وتقوية اليقين، فإذا أفشاها ضعف إعمالها، وقلت نتيجتها، والخير كله في الكتمان...).

---

(١) اليواقيت والجواهر ١/١٧.

(٢) عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى ٢/٨٩.

إلى قوله: (وأمّا وجه جهله في كونه ذاكراً لكل ما علم من الحقائق والعلوم والمعارف، فلأنّه جهل قدرها واستخف شأنها، فلو كانت عنده رفيعة عزيزة ما أفشاها لغيره، إذ صاحب الكنز لا يبُوح به، وإلاَّ سلبه من ساعته)[1].

وإذا كان البوح قد يؤدي إلى الإنكار، إذا كان السامع من غير أهل الطريق، كما بينت ذلك النصوص السابقة.

فإنَّه أيضاً قد يجر المنكر إلى اتهام القائل بما ليس فيه من ضلال وزيغ عن طريق الشريعة، بل وإلى استحلال دم القائل، لأنَّ تلك الحقائق والمعارف قد تكون أكبر من قدرة عقول السامعين على استيعابها وفهم معانيها كما تقدمت الإشارة إليه.

وفي ذلك جاءت الأبيات المنسوبة إلى زين العابدين علي بن الحسين بن علي، والتي يقول فيها:

يا رُبَّ جوهر علم لو أبوح به ... لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي ... يرون أقبح ما يأتونه حسنا
إنِّي لأكتم من علمي جواهره ... كي لا يرى الحق ذو جهل فيفتتنا[2]

وتأييداً لهذا الكلام يذكر الدباغ في كتابه (الإبريز) الكثير من قصص الذين لم يكتموا ما كوشفوا به من المعارف، فكانت نتيجة ذلك أن ابتلوا بالقتل والصلب والحرق، وفي مقدمة هؤلاء الحلّاج[3].

وبذا فإنَّ أصحاب هذا الاتجاه يلجأون إلى مبدأ التقية، حرصاً منهم على عدم اطلاع غير أهل الطريق على معارف القوم.

وقد ذكر الشعراني أنَّ الجنيد كان يستر كلام أهل الطريق عمَّن ليس منهم،

---

(١) إيقاظ الهمم في شرح الحكم ١١٤.
(٢) المصدر نفسه ١٤٥.
(٣) الإبريز ١١ ــ ١٤.

وكـان يستتر بـالفقه والإفتـاء على مذهب أبـي ثـور. وكان إذا تكلم في علوم القـوم أغلق باب داره وجعل مفتاحه تحت وركه[1].

ومنهـا أنَّ بعضهـم قد أمسـك عن البَوح تفـادياً لافتتـان الناس بـه، واغترارهم بمنزلته الخاصة عند الله عز وجل. وقد بـالغ بعض الصّـوفيّة كثيـراً في ملاحـظة هذا العامل، لا سيما بعد أن كثر أدعياء التصوّف وافتتنت بهم جماهير العامة.

وقد كان من نماذج هذه المبالغة جماعة (الملامتية)[2] أتباع حمدون القصّار. الذين كانوا يتعمدون أن يتعرضوا لمواضع الـريبة حتى يأمنوا من افتتان العـامة بهم، ولأنَّ مثـل هذا السلوك يدفع إلى السخط وسوء الظن.

وقد عبرت تسميتهم (بالملامتية) عن هذا المـوقف الغريب الـذي يجلبون بـه على أنفسهم لوم الناس وسخطهم تجنباً لإفراط الثقة، أو التطرف في التقدير.

ولعل هذا الاعتبار في أساسه يرجع إلى فهم خاص لبعض النصوص الشـرعية التي تشير لاستحباب الزهد في الشهرة والميل إلى الاستخفاء، ومن هذه النصـوص الحـديث الذي ذكـره ابن كثير في تفسيره عن الرسـول ﷺ أنَّه قـال: (إنَّ الله يحب الأخفيـاء الأتقياء الأبـرياء، الـذين إذا غابـوا لم يفتقدوا، وإذا حضـروا لم يـدعـوا. قلوبهم مصابيح الهدى، يخرجون من كل فتنة سوداء مظلمة)[3].

وقد عبر ابن عطاء الله السكندري عن ذلك المعنى، حين قال: (ادفن وجودك في أرض الخمول، فما نبت ما لم يـدفن لا يتم نتاجه)[4].

والقائلون بوجوب الكتمان قد تلمسوا لهم أساساً مشـروعاً من كتـاب الله ومن

---

(١) اليواقيت والجواهر ٢/٩٣.

(٢) ظهرت هذه الجماعة في النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة. انـظر: كشف المحجوب ١/٢٥٩، طبقات الصّوفيّة ١٢٣.

(٣) مختصر تفسير ابـن كثيـر ٣/٤٦٨. أخرجه ابن أبـي حاتم، سنن ابن ماجه، الفتن ١٦، مع اختلاف في اللفظ.

(٤) ابن عطاء الله السكندري، الحكم ٨ ــ ٩.

سنة رسوله ﷺ، وقد ذكر الجيلي هذا المستند الشرعي، فقال: (فلو أظهر موسى شيئاً من علم الربوبية في التوراة، لكفر به قومه واتهموه في مقاتلة فرعون، فأمره الله بكتم ذلك، كما أمر نبينا محمداً ﷺ بكتم أشياء، مما لا يسعه غيره للحديث المروي عنه ﷺ أنَّه قال: (أوتيت ليلة أسري بي ثلاثة علوم، فعلم أخذ عليّ كتمه، وعلم خيرت في تبليغه، وعلم أمرت بتبليغه) فالعلم الذي أمر بتبليغه هو علم الشرائع، والعلم الذي خير في تبليغه هو علم الحقائق، والعلم الذي أخذ عليه في كتمه هو الأسرار الإلّهية، ولقد أودع الله جميع ذلك في القرآن. فالذي أمر بتبليغه ظاهر. والذي خير في تبليغه باطن، لقوله ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق، وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنَّه الحق﴾ وقوله ﴿وما خلقنا السمٰوات والأرض وما بينهما إلَّا بالحق﴾ وقوله ﴿وسخر لكم ما في السموات، وما في الأرض جميعاً منه﴾ وقوله ﴿ونفخت فيه من روحي﴾ فإنَّ جميع ذلك له وجه يدل على الحقائق، ووجه يتعلق بالشرائع، فهو كالتخير، فمن كان فهمه إلّهياً فقد بلغ ذلك، ومن لم يكن فهمه ذلك الفهم، وكان مما لو فوجىء بالحقائق أنكرها، فإنَّه ما بلغ إليه ذلك، لئلا يؤدي ذلك إلى ضلالته وشقاوته. والعلم الذي أخذ عليه في كتمه فإنَّه مودع في القرآن بطريق التأويل لغموض الكتم، فلا يعلم ذلك إلَّا من أشرف على نفس العلم أولاً، وبطريق الكشف الإلّهي، ثُمَّ سمع القرآن بعد ذلك، فإنَّه يعلم المحل الذي أودع الله فيه شيئاً من العلم المأخوذ على النَّبي ﷺ في كتمه، وإليه الإشارة، بقوله تعالى ﴿وما يعلم تأويله إلَّا الله﴾ على قراءة من وقف هنا، فالذي يطلع تأويله في نفسه هو المسمىٰ بالله فافهم)[1].



(١) الإنسان الكامل ١/١١٧.

ثالثاً: مذهب أصحاب الرَّمز

وبين القائلين بوجوب البَوح، والقائلين بوجوب السَّتر يقف أصحاب الرَّمز وهم يمثلون اتجاهاً ثالثاً وسطاً بين الاتجاهين.

فهم وإن كانوا يبُوحون بما عندهم، إلاَّ أنَّهم يستخدمون لغة خاصة من الرَّمز لا يفهمها عنهم إلاَّ المشاركون لهم في المنزلة، والمدانون لهم فيها[1].

وعن أصحاب هذا الاتجاه، يقول ابن عربي: (واصطلح أهل الله على ألفاظ لا يعرفها سواهم إلاَّ منهم، وسلكوا طريقة فيها لا يعرفها غيرهم، كما سلكت العرب في كلامها من التشبيهات والاستعارات ليفهم بعضهم عن بعض، فإذا خلوا بأبناء جنسهم، تكلموا بما هو الأمر عليه بالنص الصريح، وإذا حضر معهم من ليس منهم، تكلموا بينهم بالألفاظ التي اصطلحوا عليها، فلا يعرف الجليس الأجنبي ما هم فيه، ولا ما يقولون)[2].

ويقول الروذباري: (علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفي)[3].

وإذا كان أصحاب هذا الاتجاه يقولون بإمكانية البَوح بما لديهم من معارف وحقائق، إلاَّ أنَّهم يشترطون فيها أن تلقى بطريقة لا يفهم منها شيء، ولا يستطيع غير أهلها إدراك مقاصدها.

يقول ابن عجيبة: (قد يرخص للعارف الماهر إلقاء الحقائق مع من لا يعرفها بعبارة رقيقة، وإشارة لطيفة، وغزل رقيق، بحيث لا يأخذ السامع منها شيئاً)[4].

---

(١) من أشهر هؤلاء. ابن الفارض، فريد الدين العطار، محيي الدين ابن عربي.

(٢) الفتوحات المكية ١/٢٨١.

(٣) إيقاظ الهمم في شرح الحكم ١٤٥.

(٤) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

وحرصهم على استخدام الرَّمز في التعبير عن ما يصلون إليه من أحوال ومعارف منشؤه غيرتهم على طريق أهل الله، من أن تكشف لغيرهم، فيسيؤوا فهمها وينحرفوا في تأويلها فيقعوا في الضلال، ويجروا غيرهم له. وهذا هو السبب الذي دعى أصحاب الاتجاه الثاني إلى القول بضرورة السَّتر. فهم بهذا يتفقون معهم في الهدف، وإن اختلفوا عنهم في الوسيلة.

يقول القشيري: (نعم ما فعل القوم من الرّموز، فإنَّهم إنَّما فعلوا ذلك غيرة على طريق أهل الله عز وجل، أن تظهر لغيرهم فيفهموها على خلاف الصواب، فيضلوا في أنفسهم ويضلوا غيرهم)[1].

ويقول: (وهذه الطائفة مستعملون ألفاظاً فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيها لأنفسهم والسّتر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف، أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم)[2].

وإذا كانت غيرتهم على الطريق، ومخافتهم من سوء الفهم دعتهم إلى استخدام الرَّمز في التعبير عن معارفهم، فإنَّ قلة الصبر على كتمان ما وصلوا إليه هو ما دعاهم إلى البَوح، ولخوفهم من مغبة التصريح انتهجوا طريق الرَّمز. وقد تحدث أبو العباس أحمد زروق عن دواعي الرَّمز وأسبابه، فقال: (داعية الرَّمز قلة الصبر عن التعبير لقوة نفسانية، لا يمكن معها السكوت، أو قصد هداية ذي فتح معنى ما رمز حتى يكون شاهداً له، أو مراعاة حق الحكمة في الوضع لأهل الفن دون غيرهم، أو دمج كثير المعنى في قليل اللفظ لتحصله وملاحظته. أو إلقائه في النفوس، أو الغيرة عليه، أو اتقاء حاسد أو جاحد لمعانيه أو مبانيه)[3].

---

(١) اليواقيت والجواهر ٢/ ١٩.

(٢) الرسالة القشيرية ٣١.

(٣) قواعد التصوّف، قاعدة ١٢٢، ١٦٩.

أمّا الغزالي فيفلسف أسباب استخدام الرَّمز في التعبير، فيقول:

الأسرار التي يختص بها المقربون يدركها ولا يشاركهم الأكثرون في علمها، ويمتنعون عن إفشائها إليهم، ترجع إلى خمسة أقسام:

١ ــ أن يكون الشيء في نفسه دقيقاً، تكل أكثر الأفهام عن دركه فيختص بدركه الخواص، وعليهم أن لا يفشوه إلى غير أهله، فيصير ذلك فتنة عليهم، حيث تقصر أفهامهم عن الدرك.

٢ ــ من الخفيات التي تمنع الأنبياء والصديقون عن ذكرها ما هو مفهوم في نفسه لا يكل الفهم عنه، ولكن ذكره يضر بأكثر المستمعين.

٣ ــ أن يكون الشيء بحيث لو ذكر صريحاً لفهم. ولم يكن فيه ضرر، ولكن يكنى عنه على سبيل الاستعارة والرَّمز ليكون وقعه في قلب المستمع أغلب.

٤ ــ أن يدرك الإنسان الشيء جملة، ثم يدركه تفصيلاً، بالتحقيق والذوق بأن يصير حالاً ملابساً له، فيتفاوت العلمان، ويكون الأول كالقشرة، والثاني كاللباب، والأوَّل كالظاهر، والثاني كالباطن.

٥ ــ أن يعبر بلسان المقال عن لسان الحال، فالقاصر الفهم يقف على الظاهر ويعتقده نطقاً، والبصير بالحقائق يدرك السر فيه[1].

***

(١) إحياء علوم الدين ١/١٧٣ ــ ١٨٠ (بتصرف).

الفصل الثالث

موقف الإسلام من نظرية الاتصال

المبحث الأول : الجوانب المقبولة من نظرية الاتصال.

المبحث الثاني : الجوانب المرفوضة من نظرية الاتصال.

بعد أن انتهينا من عرض نظرية الاتصال عند الصّوفيَّة بشقَّيْها: الاتصال الكوني العام والاتصال الإنساني الخاص.. في الفصلين الأول والثاني دون تدخل في هذا العرض بالنقد أو التعليق.

ها نحن أولاء الآن وفي هذا الفصل سنبيِّن إن شاء الله موقف الإسلام من هذه النظرية، خاصة وأنَّ هناك اتجاهين سائدين في العالم الإسلامي بإزاء التصوف.

فالاتجاه الأول: يقوم على الرفض الكلي لهذا الجانب من جوانب الفكر الإسلامي.

أمّا الاتجاه الثاني: فيقوم على القبول الكلي له.

والواقع أنَّ كلاً منهما فيه مجاوزة للحق.. ففي التصوُّف كغيره من جوانب الفكرالإنساني ما يُقبل، وفيه ما يُرفض.

ومن أجل هذا فقد عقدت الفصل الثالث لبيان الجوانب المقبولة، والجوانب المرفوضة، من نظرية الاتصال موضوع الرسالة، وذلك في مبحثين:

يلقي أحدهما الضوء على الجوانب المقبولة.

ويتناول الثاني إبراز المواضع المرفوضة.

بيد أنَّ الجوانب المقبولة لا تخلو في واقعها من بعض الجزئيات التي تدخل في دائرة الرفض، وهذا يقتضي التنبيه على هذه الجزئيات التفصيلية، وبيان فسادها أثناء بيان الجوانب المقبولة.

*
**

المبحث الأول

الجوانب المقبولة من نظرية الاتصال

في نظرية الاتصال تناثر نقاط محددة يمكن قبولها من الناحية الشرعية، بل إن فيها موضوعات كاملة تنتمي إلى الجانب المقبول، فيما عدا مسائل يسيرة تشغل حيزاً هيِّناً من هذه الموضوعات.

ولإبراز ما يدخل في دائرة القبول، وما يدخل في دائرة الرفض في كل موضوع، أعقد هذا المبحث الذي أتناول فيه الموضوعات التالية:

أولاً: التوبة.

ثانياً: المجاهدة.

ثالثاً: مقدمات الاتصال.

رابعاً: الكرامات.



أوَّلاً : في التوبة

أدرك الصّوفيَّة ما للتوبة من أهمية بـالغة بـوصفها نقـطة تحوّل كبـرى في حياة السالك أو بداية أساسية في طريقه، ومن ثَمَّ فقد أفاضوا في الحديث عنها، وتناولـوا كثيراً من الخفايا النفسية المتعلقة بها، وأثاروا كثيراً من الدقائق والتفاصيل.

وحديثهم في جملته لا يخرج عن حديث أهل السنة، فهو يرتكز إلى منطلقات إسلامية خالصة.

ومع ذلك، فإن هناك نقاطاً معيَّنـة يبدو فيهـا الخروج عن هـذا النسق العام. . ربما أدّى إليها استرسالهم في استقصاء أحوال النفس دون محـاولة الـرجوع في كـل جزئية إلى الكتاب والسنَّة.

ومن أوضح هذه النقاط ما يأتي:

(أ) يعتبر جمهور الصّوفيَّة التوبة هي بداية الطريق بالنسبة إلى المريد، وهذا القـول يتفق مع النصـوص الشرعيـة الكثيرة التي تـرغب في التوبـة، وتـدعـو إليهـا بـاعتبارهـا أمراً اختيـارياً يمـارسه المـرء بإرادتـه كي ينطلق بعـده في طـريق الهـدى والفلاح. . يقول سبحانه وتعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا توبـوا إلى الله توبـة نصوحـاً عسى ربكم أن يكفِّـر عنكم سيئـاتكم ويـدخلكم جنّـات تجـري من تحـتهـا الأنهار﴾[1].

ولكننا رأينا أنَّ من الصّوفيَّة من يخرج على هذه القاعدة فيقرر أنَّ التوبة ليست هي البداية الاختيارية لطريق الفلاح، بـل هي متوقِّفـة على أمر آخـر لا دخل للعبـد فيه، ومن ثَمَّ فإنَّ له أن يتمسَّح في هذا، أو يتعلل به في تسويف توبته.

---

(١) سورة التحريم: الآية ٨.

فالسهروردي جعل الزاجر ـ كوقوع مصيبة مثلاً ـ سبباً في تنبيه الغافلين فيدفعهم الزاجر دفعاً للتوبة[1].

ومع التسليم بأنَّ مثل هذه الأمور كثيراً ما تقوم بدورها الهام في تنبيه العبد وإخراجه من غفلته، إلَّا أنَّها ليست ضرورة محتومة ترتبط بها التوبة وتتوقَّف عليها، إذ كثيراً ما يختار المسلم طريق التوبة دون حدوث شيء من ذلك فقد منح الإنسان القدرة الكاملة على التمييز بين الخير والشر، وبين الحق والباطل، وأمامه كتاب الله، وسنَّة رسوله ﷺ، وفيهما كل مؤشرات الهداية، وعلى المرء بناء على ذلك أن يتوب من غفلته، دون انتظار للزواجر التي أشار إليها السهروردي، بل إننا نستطيع أن نقول إنَّ هذه الزواجر قد تصلح مبررات للتوبة بالنسبة للعامة، أمّا الخاصة فيكفيهم التوجيه الإلٓهي والاختيار العقلي الذي يتمتَّعون به.

ونترك السهروردي إلى طائفة أخرى من الصّوفيَّة علَّقوا التوبة بأمر آخر غير الزجر وهو التوفيق. . وقد قال ابن عربي، وأبو حفص الحداد، ورابعة العدوية في تفسير التوفيق بأنَّه توبة الله على العبد، تمهيداً لتوبة العبد إلى الله، وقد استندوا في تأييد فكرتهم إلى قوله تعالى: ﴿ثم تاب عليهم ليتوبوا﴾[2].

والواقع أنَّ هذا المعنى قد يكون صحيحاً إذا كان المقصود به هو توفيق الله العبد بأن يرزقه الإنابة إليه، والرجوع عن ما هو عليه من ذنب، ويثبته على التوبة، والاتجاه إليه اتجاهاً صحيحاً بمحو ما قبله من زلات[3].

أمّا أن يكون المقصود بذلك هو تسويف التوبة، والإصرار على المعصية، إلى أن يتوب الله على العبد فيتوب العبد إلى الله، فهذا كلام منكر لا مستند له من كتاب أو سنَّة، بل إن فيه دعوة إلى ترك العبد المجاهدة، وإلغاء إرادته واختياره انتظاراً لتوبة الله عليه، وهذا ما لم يقل به أحد من العلماء.

---

(١) انظر الفصل الثاني، المبحث الأول ٨٤ ـ ٨٥.

(٢) سورة التوبة: الآية ١١٨.

(٣) انظر تفسير أبي السعود ٢/١٠٩، مختصر ابن كثير ٢/١٧٥، الطبري ١٤/٥٣٩، في ظلال القرآن ٣/١٧٣٢، الجامع لأحكام القرآن ٨/٢٨١ وما بعدها.

(ب) لقد ذكر ابن عربي أن العارف لا توبة له، لأنَّه تائب إلى الله في كل أحواله، خاصة وأنَّه قد أدرك أنَّ كل ما يصدر عنه من أفعال وأقوال هو في واقع الأمر من الله لا منه. وبالتالي، فإنَّ العبد لا يد له في كل ما يقع منه. وبذا، فإنَّ التوبة تسقط عنه، لأنَّه لا يخرج بأيِّ حال من الأحوال عن نطاق الخضوع لله[1].

ومن ناحية أخرى، فإنَّ التوبة تقتضي وقوع الذنب المتوب عنه من العبد، وهذا الافتراض مناقض لمبادىء ابن عربي القائلة بوحدة الفاعل الناتجة عن وحدة الوجود. وبما أنَّه لا يوجد في الكون إلَّا الله فمن يكون التائب؟ ومن المتوب عليه؟ ومن المتوب إليه؟

ولما كانت التوبة في اللغة تعني الرجوع، والرجوع لا يكون إلَّا من مفارقة، وبما أنَّ الوجود واحد، إذن لا رجوع ولا مفارقة فلا توبة.

هذا ما يشير إليه ابن عربي في قوله: (إلى أين أتوب، إن أنادي فهو المنادي، لأنَّه لا ينادى إلَّا من يسمع، وهو سمعك فلا تسمع إلَّا به فما فقدته في ندائه إياك هذا حد العلم الصحيح)[2].

وقوله: (فلا تصح توبة، فإنَّها رجوع، ولا يكون رجوع إلَّا من مفارقة لأمر يرجع إليه، والحق على خلافه، فلا رجوع، فلا توبة)[3].

وهكذا يتوسَّع ابن عربي في إسقاط التوبة إلى حد أنَّه يسقطها عن جميع الغافلين بناءً على قدر الله ومشيئته. وهذا الكلام يحتاج في مناقشته إلى وقفة خاصة. فإذا كان ابن عربي قد أسقط التوبة عن العارفين لإدراكهم أنَّهم لا حول لهم ولا قوة، وبالتالي فليس لهم ما يتوبون منه، فلماذا لم تسقط التوبة في حق الأنبياء كآدم، وموسى، وداود عليهم السلام؟ الذين حكى لنا القرآن قصص

---

(١) انظر الفصل الثاني، المبحث الأول ٩١ وما بعدها.

(٢) الفتوحات المكية ٢/١٤٣.

(٣) المصدر نفسه ١٤٤.

توبتهم، والذين يفترض فيهم وبحكم نبوَّتهم أنَّهم أكمل خلق الله معرفة، وأكثرهم علماً؟

أمّا عن تعميم ابن عربي لإسقاط التوبة عن جميع العباد احتجاجاً بقدر الله، فذلك يشكِّل خطورة أكبر، فبالإضافة إلى ما فيه من سلب إرادة العبد وتمسك العصاة بقدر الله تنصلاً من معاصيهم فإنَّ فيه أيضاً شبهاً بحال المشركين الذين ألقوا على القدر تبعة شركهم وشرك آبائهم، يقول سبحانه وتعالى: ﴿سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرَّمنا من شيء كذلك كذَّب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتَّبعون إلَّا الظن وإن أنتم إلَّا تخرصون﴾[1].

يقول ابن تيمية في إلزام المحتجين بالقدر تنصلاً من المسؤولية: (لو كان الاحتجاج بالقدر حجة، لكان للنبي ﷺ وأصحابه، فإن كان كل ما يحدث في الوجود فهو مقدر، فالمحق والمبطل يشتركان في الاحتجاج بالقدر، إن كان الاحتجاج به صحيحاً)[2].



(١) سورة الأنعام: الآية ١٤٨.

(٢) الفتاوى ٢/٣٢٤.

ثانياً: في المجاهدة

كلام الصّوفيَّة في المجاهدة بصفة عامة لا شيء فيه، بل إنَّه موافق لما جاء في الكتاب والسنَّة من الحث على مجاهدة هوى النَّفس، حيث أنَّ المجاهدة وسيلة إلى تقويم النَّفس على طريق الشريعة، لكن ما يؤخذ على بعض المتصوِّفة أنَّهم يرتقون بالمجاهدة من مستوى الوسيلة إلى مستوى الغاية، بحيث يصبح تعذيب النَّفس غاية في حد ذاته، وإن لم يكُ له ما يبرره، وهذا بالطبع مرفوض من الناحية الشرعية.

فالمجاهدة إن كانت جائزة بل ومطلوبة شرعاً عند الحاجة إليها إلَّا أنَّها تكون عبثاً ومرفوضة إذا لم يك لها داعٍ يبررها. . ألم يقل عزَّ من قائل: ﴿لا تُكلَّف نفسٌ إلَّا وسعها﴾[1].

وقال: ﴿لا يكلِّف الله نفساً إلَّا وسعها﴾[2].

وقال: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾[3].

وقال: ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾[4]. ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾[5].

وقوله ﷺ لعبد الله بن عمرو بن العاص: (ألم أخبر أنك تقوم الليل وتصوم

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٣٣.
(٢) سورة البقرة: الآية ٢٨٦.
(٣) سورة البقرة: الآية ١٨٥.
(٤) سورة المائدة: الآية ٦.
(٥) سورة الحج: الآية ٧٨.

النهـار؟ قلت إني أفعل ذلـك. قال: فـإنـك إذا فعلت ذلـك هجمت عينـك ونفهت نفسك وإنَّ لنفسك حقاً، ولأهلك حقاً، فصم وأفطر، وقم ونم)[1].

وما رواه أنس بن مالك في قوله: (جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبـي ﷺ يسألون عن عبـادة النَّبـي ﷺ. فلمّا أخبـروا كأنَّهم تقـالوهـا، فقالـوا: وأين نحن من النَّبـي ﷺ قد غفر الله له ما تقـدم من ذنبه ومـا تأخـر، قال أحـدهم: أما أنـا فأصلي الليـل أبداً، وقـال آخر: أنـا أصوم الـدهر ولا أفـطر، وقال آخـر: أنا أعتـزل النساء فلا أتزوَّج أبداً، فجاء رسول الله ﷺ فقال: (أنتم الذين قلتم كذا وكذا، أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفـطر، وأصلّي وأرقد، وأتـزوَّج النساء، فمن رغب عن سنَّتي فليس مني)[2].

إذاً، فلم يـرد في كتاب الله، ولا سنَّـة رسولـه ﷺ ما يـدعـو لتعـذيب النفس، ومجاهـدتها بالصـورة التي تكلم بها بعض المتصـوفة، من محـاربة للنفس ومقـاومة الحاجات العضوية والغرائز الفطرية التي أوجدها الله في الناس.

وأقف الآن عند بعض هذه النماذج لبيان ما في كل منها من الشطط والتـطرُّف والبعد عن روح الشريعة السمحة.

(أ) تحـدث ابن عجيبة عن المجـاهـدة، فمهَّـد لـذلـك بتقسيم النـاس في موقفهم من الشريعة إلى صنفين:

الصنف الأوَّل: هم الذين يقفون عند ظاهر الشريعـة، ويترخَّصـون في العمل بأحكامها بما يوافق أهواءهم.

الصنف الثاني: هم الذين يتحققون بالمجاهدة، ويتـدرَّجون في مستـوياتهـا، متجاوزين بأنفسهم هذا الموقف السطحي الذي يقفه أهل الظاهر.

ويبدأ المجاهد طريقه بترك الـدنيا، أو التخفف منهـا، ثُمَّ بترك النـاس والفرار

---

(١) فتح الباري، شرح صحيح البخـاري، كتاب التهجُّـد ٣٨/٣، كتاب الصـوم ٥٦/٤، ٥٩، ٢٢٤، مسند أحمد ١٨٨/٢.

(٢) فتح الباري، كتاب النكاح ١٠٤/٧.

منهم، ثُمَّ بإسقاط المنزلة سواء أكان منزلته عند الناس أم منزلة الناس عنده، وأخيراً بالركون إلى الذل والانكسار والتواضع حتى يتمكن من نفسه فيملكها، لأنَّ من ملك نفسه فقد ملك الوجود بأسره(١).

وكلام ابن عجيبة هنا يثير أكثر من ملاحظة، من ذلك:

١ ــ يعتبر ابن عجيبة جمهور المسلمين من أهل الظاهر، ويهبط بهم عن مستوى التقدير، معلِّلاً هذا الموقف العجيب بأنَّ هؤلاء المسلمين يأخذون من رخص الشريعة ما يوافق أهواءهم، ولو أنَّه تحرّى الدقة والإنصاف لقال: (ما يوافق أعذارهم)، فرخص الشريعة إنَّما جعلت لأصحاب الأعذار لا لأصحاب الأهواء. وقد أخذ الصحابة رضي الله عنهم بهذه الرخص مع رفعة منازلهم وعلوِّ مقامهم، بل إن الرسول ﷺ نفسه قد ترخَّص أيضاً في حالات العذر، وهو القائل: «إن الله يحب أن تؤتى رخصه، كما يكره أن تؤتى معصيته»، رواه ابن عمر(٢).

فإذا كان الرسول الكريم ﷺ وصحابته رضوان الله عليهم من أهل الظاهر فيما يذكر ابن عجيبة، أو فيما يفهم من قوله، فبمن بعد ذلك يقتدي أصحاب المجاهدات؟

بل إذا تخلّوا عن حب الله بحكم طبيعتهم الممتازة، فهل يجديهم نفعاً حب ابن عجيبة؟؟؟

٢ ــ أصحاب المجاهدات كما يصوِّرهم ابن عجيبة، أناس قد نفضوا أيديهم من الدنيا والناس، وقد هان عليهم كل شيء، وهانت عليهم أنفسهم، فعثروا على ذواتهم في العزلة، ووجدوا عزهم في الذل والخمول.

فهل يتفق ذلك الموقف السلبي من شؤون الدنيا وقضايا الحياة مع مفهوم

---

(١) انظر الفصل الثاني، المبحث الأول ١١٨.

(٢) مسند أحمد ٢/١٠٨.

الجهـاد في الإسلام؟ ومفهـوم الخلافـة لإعمار الأرض، وكـذلك الـدعـوة إلى الله، والأمـر بـالمعـروف والنهي عن المنكـر، وهـل أتي المسلمـون إلاَّ من خـلال هـذا المفهوم الصوفي الخامل؟

إن المجاهد في الإسلام يبذل نفسه وماله إعلاءً لكلمة الله، فهو يقتحم ميادين القتال، ويخوض غمار المعارك، وينازل أعداء الدين. قال تعالى:

* ﴿يا أيها النبـي جـاهد الكفـار والمنافقين واغلظ عليهم ومـأواهم جهنَّم وبئس المصير﴾[1].

* ﴿يا أيها الـذين آمنوا قـاتلوا الذين يلونكم من الكفـار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا أنَّ الله مع المتقين﴾[2].

والمجـاهد في الإسـلام يواجـه السلطان الجائـر بكلمة الحق، إبـراءً لذمتـه، ونهوضاً بمسؤوليته، يقول ﷺ: «أفضل الجهاد كلمة عدل، عند سلطان جائر»[3].

والمجاهد في الإسلام بر بوالديه، يرعى شؤونهما، ويقوم بحقهما، لا بدافـع من عاطفته الإنسانية فحسب، بل وبدافع من شريعتـه الإسلاميَّـة، كذلـك لقد سـأل رسول الله ﷺ خلال الإعداد لإحدى الغزوات رجلًا مسلماً جاء مستأذناً الـرسول ﷺ في الجهـاد، فقـال لـه: (أحيٌّ والـداك، قـال: نعم، قـال: ففيهمـا فجـاهـد) رواه ابن عمر[4].

هـذا هو الفـرق بين المجـاهـد في التصـور الإسـلامي، والمجـاهـد في رأي ابن عجيبة.

---

(١) سورة التحريم: الآية ٩.

(٢) سورة التوبة: الآية ١٢٣.

(٣) ابن ماجه، السنن، كتاب الفتن ١٣٢٩/٣٦.

(٤) مسلم، كتاب البر والصلة ١٠٣/١٦ ـ ١٠٤.

الأول: شخصية بطولية تقوم بدورها الإيجابي في شتى مجالات الحياة، تحقيقاً للسيادة، أو سعياً إلى الشهادة.

والثاني: شخصية منطوية جنحت إلى العزلة والسلبية، وتوهَّمت أنَّها قد بلغت غاية العز، ووصلت إلى قمة الإيمان.

(ب) أما الغزالي، فلم يبتعد في مجمل كلامه عن ما ذهب إليه ابن عجيبة، إلَّا أنَّه زاد عليه في بعض التفصيلات، فاعتبر أنَّ المجاهدة لا تتحقق إلَّا إذا توفرت فيها شروط تتركَّز في تحرير النفس من حظوظها التي تحول بينها وبين كشف الحق، فإنَّ حرمان الخلق من الحق سببه تراكم الحجب ووقوع السد على الطريق. ثُمَّ بيَّن أنَّ السد بين المريد وبين الحق أربعة:

المال، والجاه، والتقليد، والمعصية.

١ ــ يرى أن حجاب المال يرتفع بخروج المريد عن ملكه حتى لا يبقى له إلَّا قدر الضرورة، ويذكر أنَّه ما دام له درهم يلتفت إليه قلبه فهو مقيَّد به، محجوب عن ربه.

والتقلل من المال بالخروج عن الزائد، وإن كان مطلوباً في وجوه التقرب إلى الله، إلَّا أنَّه ليس بشرط لازم، لأنَّ المال يكون حجاباً بين العبد وربه، إذا كان المال في القلب لا في اليد.

أمّا إذا قيَّدناه بأن لا يلتفت إليه القلب ولا ينشغل به المرء، فليجمع ما شاء، أو ليحتفظ بقدر الضرورة ويخرج عن الباقي. وهذه درجة لا يرقى إليها إلَّا المرسلون، وعباد الله المخلصون. قال رسول الله ﷺ: (يا ابن آدم، إنَّك إن تبذل الفضل خيرٌ لك، وإن تمسكه شرٌّ لك، ولا تلام على كفاف، وابدأ بمن تعول، واليد العليا خير من اليد السفلى)(١). فالمهم أن يبقى المال في اليد لا يدخل إلى القلب منه ما يشغله عن الله، حتى وإن كان درهماً واحداً فهو حجاب.

---

(١) مسلم، كتاب الزكاة ١٢٦/٧ ــ ١٢٧.

أمّا ما سوى ذلك فلا يكون حجاباً بأي حال من الأحوال. فقد ذكر سعد بن أبي وقاص في مرض وفاته أنَّه قال لرسول الله ﷺ: (يا رسول الله، أوصي بمالي كله. قال: لا، قلت: فالشطر. قال: لا. قلت: فالثلث، قال: فالثلث والثلث كثير، إنَّك إن تدع ورثتك أغنياء خيرٌ لك من أنْ تدعهم عالة يتكففون الناس في أيديهم)[١].

وقال عمرو بن العاص: (بعث إليَّ رسول الله ﷺ فقال: خذ عليك ثيابك وسلاحك، ثم ائتني، فأتيته وهو يتوضأ، فصعَّد فيَّ النظر، ثم طأطأه، فقال: إنّي أريد أن أبعثك على جيش، فيسلِّمك الله، ويغنمك، وأرغب لك من المال رغبة صالحة. قال: قلت: يا رسول الله، ما أسلمت من أجل المال، ولكني أسلمت رغبة في الإسلام، وأن أكون مع رسول الله ﷺ، فقال: يا عمرو، نعم المال الصالح للمرء الصالح)[٢].

إذاً، فأصل المسألة أن يكون المال في اليد لا في القلب. أمّا كثرة المال وقلَّته فليست هي الأصل، بل إن المال قد يكون وسيلة إلى ابتغاء صالح الأعمال، حين ينفق في الوجوه التي دلَّت عليها نصوص الكتاب والسنَّة، قال تعالى: ﴿وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك﴾[٣].

وقال ﷺ: (لا حسد إلاَّ في اثنتين: رجل آتاه الله مالاً، فسلَّطه على هلكته في الحق، ورجل آتاه الله حكمة، فهو يقضي بها ويعلمها) متفق عليه[٤].

٢ ــ أمّا السد الثاني وهو الجاه، فيذكر أنَّه يرتفع بالبعد عن مواضع الجاه

---

(١) فتح الباري، كتاب الوصايا ٢/٣٦٣.

(٢) أحمد ٤/١٩٧، ٢٠٢، البخاري، الأدب المفرد ١٤٠، ٢/٣٠٢/٧٢.

(٣) سورة القصص: الآية ٧٧.

(٤) فتح الباري، كتاب الأحكام ١٣، باب أجر من قضى بالحكمة ١٢٠، سنن ابن ماجه، كتاب الزهد ١٤٠٧، باب الحسد.

بالتواضع، وإيثار الخمول والهرب من أسباب الذكر وتعاطي أعمال تنفر قلوب الخلق.

وظاهر كلام الغزالي مقبول من حيث أنَّ البعد عن مواضع الجاه، ومجاهدة النَّفس لإخراجها عن الالتفات إليه أمر مطلوب حتى لا يداخل الرياء عمل الإنسان، وحتى لا يكون طلب الذكر غاية في حد ذاته، فينشغل قلب المسلم عن الله بطلب الذكر عند خلق الله، لكن ينبغي تقييد هذا الأمر بأن لا يؤدي إلى تعطيل حركة المسلم، ومنعه من المشاركة الفعّالة في بناء المجتمع، تحقيقاً لأمر الله، وسنَّة رسوله ﷺ، وقد بسطنا الحديث عن ذلك في ردنا على كلام ابن عجيبة.

أمّا قوله: (وتعاطي أعمال تنفر قلوب الخلق عنه). فيحسن أنَّ تقيد بقيد (مما لا معصية فيه) وذلك حتى لا تكون ذريعة لمن أراد أن يخرج عن حدود الشريعة.

٣ ــ أمّا حجاب التقليد، فإنَّه يرى أنَّه يرتفع بترك التعصب للمذاهب، وأن يصدق بمعنى قوله: (لا إلٰه إلاَّ الله محمد رسول الله) تصديق إيمان مع الحرص على رفع كل معبود سوى الله، وأعظم معبود هو الهوى. ويرى أنَّ من فعل ذلك فإنَّ حقيقة اعتقاده الذي تلقفه تقليداً تتضح له بطريق الكشف والمجاهدة، لأنَّ التعصب للمذهب قيد وحجاب، إذ ليس من شرط المريد أن ينتمي إلى مذهب معين أصلاً.

يفهم من كلام الغزالي أنَّ حجاب التقليد يرتفع بترك التعصب للمذاهب، فالتعصب حجاب يحول بين العقل والحق، لأنَّه يعطل الملكة بالاتباع للمقلد والتعصب له، فيجعل أصل اعتقاده لا إلٰه إلاَّ الله محمد رسول الله.

وهذه المعاني المستقاة من كلام الغزالي لا تجاوز ما عليه أهل الحق، وهي تكشف عن رغبة حقيقية في استقلال الصوفي وتحرره من تبعية غيره.. ولكن الذي يؤخذ على الغزالي حقاً هو أنَّه ناقض نفسه بعد بضعة أسطر من كتابه حين أشار إلى ضرورة الشيخ للمريد.

وقد عرفنا من خلال دراستنا كيف تعبر العلاقة بين الطرفين عن هيمنة أحدهما على الآخر ــ وسنعرض للتعليق على حدود هذه العلاقة، في المبحث التالي إن شاء الله ــ.

يقول الغزالي: (فكذلك المريد يحتاج إلى شيخ، وأستاذ يقتدي به لا محالة، ليهديَه إلى سواء السبيل. فإنَّ سبيل الدين غامض، وسبل الشيطان كثيرة ظاهرة، فمن لم يكن له شيخ يهديه قاده الشيطان إلى طريقه لا محالة. فمن سلك سبيل البوادي المهلكة بغير خفير فقد خاطر بنفسه وأهلكها، ويكون المستقل بنفسه كالشجرة التي تنبت بنفسها، فإنَّها تجف على القرب، وإن بقيت مدة وأورقت لم تثمر، فمعتصم المريد بعد تقديم الشروط المذكورة شيخه)[١].

٤ ــ لم يلتمس الغزالي لكلامه سنداً في الكتاب والسنة، لأنَّه يرى أنَّ ما ذكره موضع القبول والتسليم من الصّوفيَّة على أقل تقدير، ولكنه استند في مستهل حديثه إلى آية وحيدة، تعطي كلامه مزيداً من الطرافة التي يحرص عليها، فهو حين يتحدث عن السد بين المريد والحق والمتمثل في الحجب الأربعة المذكورة يستشهد، بقوله تعالى: ﴿وجعلنا من بين أيديهم سداً ومن خلفهم سداً فأغشيناهم فهم لا يبصرون﴾[٢].

وكم كنا نود أنْ يكون في استشهاده بالآية الكريمة ما يمنح كلامه بعض القوة إلى جانب الطرافة المنشودة، غير أنَّ الأمر كان على عكس ذلك تماماً، فقد استشهد بالآية في غير موضعها، وفسرها على غير وجهها، ذلك أنَّ السد المذكور في الآية يعبر عن غشاوة الكفر، لا عن مجرد المعصية، ولا عن مجرد التقليد، ولا عن زخارف الدنيا من مال أو جاه.

ويشهد لما أذهب إليه أمران أساسيان:

أحدهما: سبب نزول الآية الكريمة، فهو كما يذكر المفسرون أنَّها نزلت في أبي جهل بن هشام وصاحبيه المخزوميين، وذلك أنَّ أبا جهل حلف لئن رأى محمداً يصلي ليرضخن رأسه بحجر، فلمّا رآه ذهب فرفع حجراً ليرميه، فلمّا أومأ إليه رجعت يده إلى عنقه، والتصق الحجر بيده، فلمّا عاد إلى أصحابه أخبرهم بما

---

(١) إحياء علوم الدين ٢/١٤٧٤ ــ ١٤٧٥.

(٢) سورة يس: الآية ٩.

رأى. فقال الرجل الثاني وهو الوليد بن المغيرة: أنا أرضخ رأسه، فأتاه وهو يصلي على حالته ليرميه بالحجر، فأعمى الله بصره، فجعل يسمع صوته ولا يراه، فرجع إلى أصحابه فلم يرهم حتى نادوه، فقال: والله ما رأيته، ولقد سمعت صوته. فقال الثالث: والله لأشدخن أنا رأسه، ثم أخذ الحجر وانطلق، فرجع القهقرى ينكص على عقبيه، حتى خرَّ على قفاه مغشياً عليه. فقيل له: ما شأنك؟ قال: شأني عظيم رأيت الرجل، فلمّا دنوت منه، وإذا فحل يخطر بذنبه، ما رأيت فحلاً قط أعظم منه حال بيني وبينه، فواللاّت والعزى لو دنوت منه لأكلني[١].

والثاني: هو السياق القرآني الذي وردت فيه الآية، فقد قال سبحانه: ﴿يس والقرآن الحكيم إنَّك لمن المرسلين على صراط مستقيم تنزيل العزيز الرحيم لتنذر قوماً ما أنذر آباؤهم فهم غافلون لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون إنّا جعلنا في أعناقهم أغلالاً فهي إلى الأذقان فهم مقمحون وجعلنا من بين أيديهم سداً ومن خلفهم سداً فأغشيناهم فهم لا يبصرون وسواء عليهم ءأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون﴾[٢].

وأنا هنا لا أعترض على تسمية ما ذكر من الأمور الأربعة سداً، فمع ما سبقت الإشارة إليه من تحفظات، يعتبر كل منها سداً ولا شك، ولكن ملاحظتي تتركز بشكل محدد على استشهاد الغزالي بالآية الكريمة في هذه التسمية.

(ج) قسَّم ابن عربي المجاهدين إلى أربعة أصناف. مجاهدون من غير تقييد بأمر، مجاهدون بتقييد في سبيل الله، مجاهدون في الله، مجاهدون في الله حق جهاده.

مستشهداً على الصنف الأول بقوله تعالى: ﴿وفضل الله المجاهدين على القاعدين﴾.

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ١٥/٧؛ انظر أبا السعود ٤/١٦٠؛ مختصر ابن كثير ٣/١٥٦؛ زاد المسير ٧/٦.

(٢) سورة يس: الآيات ١ ــ ١٠.

وعلى الصنف الثاني بقوله تعالى: ﴿المجاهدون في سبيل الله﴾(١).

والواقع أنَّ تقسيم ابن عربي للمجاهدين إلى أربعة أقسام، تقسيم غير مستقيم، وذلك لأنَّه قسم الآية الواحدة إلى قسمين، وجعل كل قسم منها دليلاً على نوع من أنواع الجهاد، في حين أنَّ الآية تتحدث عن المجاهدين في سبيل الله، وعليه فالآية في أولها قيدت وحددت نوع المجاهدين، وفي آخرها لم يرد التقييد، وذلك لأنَّه أصبح معهوداً في بداية الآية، قال تعالى: ﴿لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة وكلاً وعد الله الحسنى وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً﴾(٢).

إضافة إلى أنَّ الجهاد لا يكون إلَّا في شيء، ولا يمكن أن يكون هنالك مجاهدون من غير تقييد بأمر، وبالتالي فإنَّ أقسام المجاهدين تكون ثلاثة لا أربعة، مجاهدون في سبيل الله، مجاهدون في الله، مجاهدون في الله حق جهاده.



---

(١) انظر الفصل الثاني، المبحث الأول ١٢٢.

(٢) سورة النساء: الآية ٩٥.

ثالثاً: في مقدمات الاتصال

يكون الحب والشوق والخوف عند الصّوفيَّة ثالوثاً له أهميته البالغة، ذلك لأنَّه يقدم إلينا وصفاً دقيقاً لأحوال المريدين في المرحلة التي تسبق مرحلة الاتصال.

وكلامهم في أجزاء هذا الثالوث لا يتعارض في جملته مع الدين، كما سيتضح ذلك جلياً من خلال تعقيبي على المسائل الثلاث:

١ ــ في الحب:

اهتم الصّوفيَّة بالحب، وتوسعوا في تتبع ما يتعلق به من خواطر النفس، وسبحات الروح، وفصَّلوا كما رأينا كل ما يتصل به من تعريف حقيقته، وتفاوت مستوياته، وأصناف أصحابه، فإذا وقفنا عند ذلك كله بقصد النقد والتمحيص، فإننا نجد كثيراً من كلامهم لا يخرج عن ما قاله السلف الصالح بهذا الخصوص، ذلك لأنَّ أصول الحب المشروع ثابتة في القرآن والسنة:

يقول سبحانه وتعالى:

* ﴿والذين آمنوا أَشَدُّ حباً لله﴾[1].

* ﴿قل إن كان آباؤُكم وأبناؤُكم وإخوانُكم وأزواجُكم وعشيرتُكم وأموالٌ اقترفتموها وتجارةٌ تخشون كسادها ومساكن ترضونها أَحَبَّ إليكم مِّن الله ورسوله وجهادٍ في سبيله فتربَّصوا حتَّى يأْتي الله بأَمره والله لا يهدي القوم الفاسقين﴾[2].

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٦٥.

(٢) سورة التوبة: الآية ٢٤.

* ﴿قل إن كنتم تحبُّون الله فاتَّبعوني يُحببكم الله﴾[1].

ويقول أنس: (إن رجلاً سأل النَّبي ﷺ متى الساعة يا رسول الله، قال: ما أعددت لها، قال: ما أعددت لها كثير صلاة، ولا صوم، ولا صدقة، ولكني أُحب الله ورسوله، قال: أنت مع من أحببت)[2].

وقال ﷺ: (ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان، أن يكون الله ورسوله أحبّ إليه مما سواهما، وأن يُحب المرء لا يحبه إلاَّ لله، وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار)[3].

بل إن بعض أئمتنا درسوا الحب في ضوء هذين المصدرين الخالدين، فإذا حديثهم عنه يقترب كثيراً من كلام الصّوفيَّة، إن لم نقل أنَّه مطابق له تماماً، فابن القيم مثلاً، يقول عن منزلة الحب: (هي المنزلة التي فيها تنافس المتنافسون، وإليها شخص العاملون، وإلى علمها شمر السابقون، وعليها تفانى المحبون، وبروح نسيمها تروح العابدون، فهي قوت القلوب، وغذاء الأرواح، وقرة العيون، وهي الحياة التي من حرمها فهو من جملة الأموات، والنّور الذي من فقده فهو في بحار الظلمات، والشفاء الذي من عُدِمه حلت بقلبه جميع الأسقام، واللذة التي من لم يظفر بها فعيشه كله هموم وآلام.

وهي روح الإيمان والأعمال، والمقامات والأحوال، التي متى خلت منها فهي كالجسد الذي لا روح فيه. تحمل أثقال السائرين إلى بلاد لم يكونوا إلاَّ بشق الأنفس بالغيها، وتوصلهم إلى منازل لم يكونوا بدونها أبداً واصليها، وتبوؤهم من مقاعد الصدق مقامات لم يكونوا لولاها داخليها، وهي مطايا القوم التي مسراهم على ظهورها دائم إلى الحبيب، وطريقهم الأقوم الذي يبلِّغهم إلى منازلهم الأولى

---

(١) سورة آل عمران: الآية ٣١.

(٢) فتح الباري، الأدب ٥٧٧/١٠؛ فضائل الصحابة ٤٢/٧ وفيه زيادة (قال أنس: فقلنا ونحن كذلك، قال: نعم. ففرحنا بها فرحاً شديداً).

(٣) فتح الباري، الإيمان ٦٠/١.

من قريب. تالله لقد ذهب أهلها بشرف الدنيا والآخرة، إذ لهم من معية محبوبهم أوفر نصيب، وقد قضى الله ـ يوم قدر مقادير الخلائق بمشيئته وحكمته البالغة ـ: أنَّ المرء مع من أحب، فيا لها من نعمة على المحبين سابغة)[1].

وهناك أمر هام يتحتم التنبيه إليه إنصافاً للصّوفيَّة، أو تقريراً للحقيقة، فكثيراً ما يوجه إلى حبهم نقد مفاده: أنَّهم أقاموا الحب مقام العمل، واستغنوا به عن العبادة.. وهو نقد يبعد كثيراً عن الدقة، ذلك لأنَّ الحب عند الصّوفيَّة يأتي بعد التوبة والمجاهدة، والمجاهدة كما عرفنا تتضمن التشدد في العبادة، والتحرج من الصغائر والكبائر، فهو بمعناه الخاص مقدمة من مقدمات الاتصال، وليس هو الوسيلة الوحيدة إلى هذا الاتصال كما قد يفهم.

ومع ذلك، فإنَّ كثرة التفاصيل الواردة في كتب الصّوفيَّة عن الحب لم تَسْلَمْ تماماً من المآخذ، فهناك عدة ملاحظات بعضها يتعلق بأهمية الحب ومكانته، وبعضها يتعلق بمجرد التعبير عنه، ومن ذلك على سبيل المثال:

١ ـ ما جاء في أبيات ابن الفارض التي يحكي بها تجربة حبه ومعاناته في هذا الحب[2]، فقد بالغ في وصفه لهذا الحب إلى درجة جعلته يهبط بالحب الإلّهي من معناه السامي إلى معنى بشري دارج.. بل إن لجوءه إلى استخدام لغة الرمز في التعبير عن الحب الإلّهي أوقعه في أخطاء شنيعة لا تتفق أبداً مع مقتضى الإيمان.. حيث وقع في التجسيد والتشبيه عندما صور الخالق بصورة المخلوق.. بل إنَّ استغراقه في ذلك أوصله إلى درجة نفي صفة العلم عن الله الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء.

٢ ـ عبر ابن عربي عن حيرته الشديدة في أمر الحب الذي ينسب إلى الله وإلى الإنسان في الوقت ذاته[3].

---

(١) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين ٣/٧٠٦.
(٢) انظر الفصل الثاني، المبحث الثاني ١٣٧ ـ ١٣٨.
(٣) انظر الفصل الثاني، المبحث الثاني ١٤٢.

والواقع أنَّ هذه الحيرة لا معنى لها، لأنَّ الفرق واضح بين حب الخالق للمخلوق، وحب المخلوق للخالق. فحب الله للإنسان له طبيعة ومعنى يتفقان مع مقام الله، أمّا حب الإنسان فطبيعته تتفق مع الطبيعة الإنسانية.. وبالتالي فلا حيرة ولا شك.. ولكن شكه وحيرته إنَّما نبعا من خلال اعتناقه لفكرة وحدة الوجود، التي هي الأصل الذي بنى عليه كل أفكاره وآرائه.. ولذا فهي السبب الأساسي فيما وقع فيه من تناقض وشك وحيرة في كثير من الأحيان.

٣ ــ ها هو ذا صوفي آخر فتح باباً واسعاً للطعن على الصّوفيَّة وذلك هو فريد الدين العطار الذي ارتفع بالحب الإلّهي إلى مستوى أعلى بكثير من العقيدة، ومن الالتزام بالتكاليف الشرعية، وجعله فوق الإيمان والكفر.. فهو يرى أنَّ الحب هو الأساس، فإذا تحقق فكل شيء سواه يأتي بمرتبة ثانوية، بل يستوي وجوده وعدمه[١]، ومن هنا، فإنَّ كثيراً من عامة الناس ومن المنتسبين إلى الصّوفيَّة قد اعتنقوا هذه الفكرة، واتخذوها ذريعة يبررون بها تهاونهم، أو تحللهم من أداء التكاليف الشرعية ــ فما دام القلب عامراً بحب الله فهذا يكفي ــ بل وتجاوز البعض مرحلة التحلل من التكاليف إلى مرحلة التحلل من العقائد نفسها، وذلك من خلال الدعوة إلى التقارب والتوحد بين جميع الأديان لوجود رابطة مشتركة بين الجميع، وهي رابطة الحب الإلّهي.. فالمسلم والمسيحي واليهودي وغيرهم مشتركون في محبة الله. فلماذا إذاً التعصب لدين بعينه، فليكن الحب هو القاعدة؟

وهذه الدعوة ليست بالجديدة، فقد أعلنها ابن عربي صراحة في أبياته التي أوردناها عند الحديث عن وحدة الأديان كنتيجة لازمة من نتائج وحدة الوجود[٢].

وباستثناء هذه المواضع القليلة المتسمة بالتطرف، فإنَّ كلام الصّوفيَّة عن الحب يعتبر كله في موضع القبول.

٢ ــ في الشوق:

لم تختلف أقوال الصّوفيَّة كثيراً حول الشوق، وإن تفاوتت تعبيراتهم عنه،

---

(١) الفصل الثاني، المبحث الثاني ١٤٤.

(٢) انظر الفصل الأول، المبحث الثاني ٦٣ ــ ٦٤.

إذ المسألة في النهاية ترجع إلى المشاعر الخاصة التي يعبرون عنها بالذوق، ولئن كانت هذه المشاعر الخاصة لا تصلح مقياساً موضوعياً لتحديد معنى الشوق، فإنَّ ما قالوه فيه بشكل عام لا ينافي أصلاً من أصول الدين، ولا ثابتاً من ثوابت العقيدة.

بل إنَّ منهم من يستند في هذه المسألة إلى بعض الأحاديث النبوية الشريفة، الأمر الذي جعل ابن القيم رحمه الله لا يرى في إطلاق الشوق غضاضة أو بأساً، يقول ابن القيم: (وأما المسألة الثانية وهي هل يطلق على العبد أنَّه يشتاق إلى الله وإلى لقائه؟ فهذا غير ممتنع، فقد روى الإمام أحمد في مسنده والنسائي وغيرهما من حديث حمّاد بن سلمة عن عطاء بن السائب عن أبيه، قال: صلَّى بنا عمَّار بن ياسر صلاة فأوجز فيها، فقلت: خففت يا أبا اليقظان، فقال: وما عليَّ من ذلك ولقد دعوت الله بدعوات سمعتها من رسول الله ﷺ، فلمَّا قام تبعه رجل من القوم فسأله عن الدعوات، فقال: اللَّهم بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق أحيني ما علمت الحياة خيراً لي، وتوفني إذا علمت الوفاة خيراً لي، اللَّهم إنّي أسألك خشيتك في الغيب والشهادة، وأسألك كلمة الحق في الغضب والرضا، وأسألك القصد في الفقر والغنى، وأسألك نعيماً لا ينفد، وقرة عين لا تنقطع، وأسألك الرضا بعد القضاء، وبرد العيش بعد الموت، وأسألك لذة النظر إلى وجهك، والشوق إلى لقائك، في غير ضراء مضرة، ولا فتنة مضلة، اللَّهم زيِّنا بزينة الإيمان، واجعلنا هداة مهتدين).

فهذا فيه إثبات لذة النظر إلى وجهه الكريم، وشوق أحبابه إلى لقائه، فإنَّ حقيقة الشوق إليه هو الشوق إلى لقائه)[1].

غير أنَّ الأمر لا يبقى على هذا النحو من الاستقامة، ذلك أنَّ الصّوفيَّة لا يلبثون أن يتحدثوا عن نتائج الشوق، فإذا من هذه النتائج كراهية الدنيا، واعتزال الناس، واستعجال الموت، وقد ألفنا هذا النمط من السلبية في كثير من أحاديثهم عن الزهد والمجاهدة.

والقضية هنا ليست أساسية، لأنَّها تتصل بنتائج الشوق وآثاره، لا بحقيقته

---

(١) ابن قيم الجوزية، طريق الهجرتين وباب السعادتين ٤٢٩ ـ ٤٣٠.

ومضمونه، لذلك كان حديثهم عن الشوق أقرب إلى القبول وأدنى إلى التسليم.

٣ ــ في الخوف:

اهتم الصّوفيَّة بالخوف وجعلوه من مقدمات الاتصال، ومن وسائل حفظ السالك على طريق الله.. وكلامهم فيه لا يخرج عن حدود الكتاب والسنة، ولا يفارق كلام أهل السنة والجماعة وبالقدر الذي يعين المسلم على قطع رحلة الحياة بالصورة التي تحفظ على المرء دنياه وأخراه.

وذلك كله وغيره من تفاصيل كلامهم عن الخوف، نجده واضحاً في ثنايا الشرع الشريف. ولأنَّ الخوف من الله لمّا كان وسيلة من الوسائل التي تحفظ للمؤمن خطاه على طريق الاستقامة وتدفعه إلى مقاومة ما يعترض طريقه من مغريات وفتن قد تضيّع عليه دينه ودنياه وأخراه، وتعلمه الخضوع لله، والعزة على من سواه، وتؤدِّبه على مراقبة الله في السر والعلن، فإنَّ القرآن الكريم والسنة المطهرة قد أكثرا من توجيه المسلم إلى الخوف من الله، ورغباه فيه، وجعلاه من صفات المؤمن الحق، قال تعالى: ﴿وإياي فارهبون﴾[1].

وقال:

* ﴿وخافون إن كنتم مؤمنين﴾[2].

وقال:

* ﴿الذين يخشون ربهم بالغيب وهم من الساعة مشفقون﴾[3].

* ﴿يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه﴾[4].

* ﴿إنَّ الذين هم من خشية ربهم مشفقون﴾[5].

---

(١) سورة البقرة: الآية ٤٠.
(٢) سورة آل عمران: الآية ١٧٥.
(٣) سورة الأنبياء: الآية ٤٩.
(٤) سورة الإسراء: الآية ٥٧.
(٥) سورة المؤمنون: الآية ٥٧.

* ﴿ولمن خاف مقام ربه جنتان﴾[1].

* ﴿إنَّ الذين يخشون ربهم بالغيب لهم مغفرة وأجر كبير﴾[2].

* ﴿وأمّا من خاف مقام ربه ونهى النَّفس عن الهوى فإنَّ الجنَّة هي المأوى﴾[3].

وقال ﷺ في حديثه عن السبعة الذين يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلاَّ ظله: (ورجل طلبته امرأة ذات منصب وجمال، فقال: إنِّي أخاف الله... ورجل ذكر الله خالياً ففاضت عيناه) رواه أبو هريرة[4].

وفي حديث عائشة رضي الله عنها، أنَّها قالت: (قلت: يا رسول ﴿والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة﴾، أهو الذي يزني ويسرق ويشرب الخمر، قال: «لا يا بنت أبي بكر. (أو يا بنت الصديق) ولكنَّه الرجل يصوم ويتصدق ويصلي، وهو يخاف أن لا يتقبل منه»)[5].

ونكاد نجد كلام الصّوفيَّة بنصه ومضمونه في كتب أهل السنة، ومن أوضح النماذج لذلك ما كتبه ابن القيم في مدارج السالكين، فقد تحدث عن الخوف وأشاد بمنزلته، وبيَّن أقسامه ودرجاته، وفرَّق بين كل من الخشية والهيبة بما لا يخرج عن كلام الصّوفيَّة، بل استشهد بكلامهم، ونوَّه بما قالوه في ذلك وذكر أسماء كثير منهم كالجنيد، وحاتم الأصم، وذي النون، والهروي[6].



---

(١) سورة الرحمن: الآية ٤٦.

(٢) سورة الملك: الآية ١٢.

(٣) سورة النازعات: الآيتان ٤٠ ـ ٤١.

(٤) فتح الباري، كتاب الأذان ٢/١٤٣؛ كتاب الزكاة ٣/٢٩٢؛ كتاب الرقاق ١١/٣١٢؛ كتاب الحدود ١٢/١١٢، مسلم، كتاب الزكاة ٧/١٢٠.

(٥) سنن ابن ماجه، كتاب الزهد ٤١٠٤؛ أحمد ٦/١٥٩ وفيه (وهو يخاف الله عز وجل).

(٦) انظر مدارج السالكين ١/٥١١ وما بعدها.

رابعاً: في الكرامات

استند الصّوفيَّة في كلامهم عن الكرامة إلى الكتاب، والسنة، وآثار السلف الصالح. وما ذكروه من التفريعات والتفاصيل لا يعدو أن يكون نوعاً من الاجتهاد الذي لا يخرج عن هذه الأصول الثابتة.

فمن الكتاب ما ورد في قصة مريم، وأصحاب الكهف وغيرها. ∵ أمّا السنة ففيها الكثير من أحاديث الكرامات، منها ما كان خاصاً به ﷺ، كتكثير الطعام، والشراب، كما في غزوة الخندق، وغزوة خيبر، والحديبية[1].

ومنها ما ذكره ﷺ من أحاديث الأمم السابقة، ككرامة جريج الرّاهب[2].

وكرامات الصحابة كثيرة، مثل ما كان لأسيد بن حضير، ورجل من الأنصار، عندما خرجا من عند رسول الله ﷺ في ليلة مظلمة، وفي يد كل منهما عصاً، فأضاء لهما عصا أحدهما، حتى مشيا في ضوئها، فلمّا افترقا، أضاءت عصا الآخر، فمشى كل منهما في ضوء عصاه[3].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (ومن أصول أهل السنة والجماعة، التصديق بكرامات الأولياء، وما يجري الله على أيديهم من خوارق العادات، في أنواع العلوم والمكاشفات، وأنواع القدرة والتأثيرات. كالمأثور عن سالف الأمم في سورة الكهف وغيرها، وعن صدر هذه الأمة من الصحابة والتابعين وسائر قرون الأمة، وهي موجودة فيها إلى يوم القيامة)[4].

---

(١) انظر فتح الباري، كتاب المغازي ٧/٤٣٩ وما بعدها، ٤٦٣ وما بعدها.
(٢) انظر فتح الباري، كتاب الأنبياء ٦/٤٧٦.
(٣) انظر فتح الباري، كتاب مناقب الأنصار ٧/١٢٤ ــ ١٢٥.
(٤) الفتاوى ٣/١٥٦.

ولا شك أنَّ موقف العامة من الكرامة بكل ما يتضمنه من مبالغة وتهويل، لا شك أنَّ هذا الموقف هو الذي فرض على الصّوفيَّة هذا الاجتهاد في تفصيل شروط الكرامة، وتقسيمها إلى حسية، ومعنوية، وتفضيل القسم الثاني على الأوّل.. إلى آخر ما ذكروه من هذه التفاصيل، وقد كانت لي بعض الملاحظات السريعة على شيء من أقوالهم، وقد أوردت هذه الملاحظات عقب تلك الأقوال التي لا تمثل جمهرة الصّوفيَّة، وإنَّما تمثل رأي قلة منهم.

أمّا الجمهرة فقد تفادت مواضع الضعف، بما التزمته من التحفظ والاحتياط في تناول كل جزئية من جزئيات الموضوع.

وهكذا يمكن القول بأنَّ كلام الصّوفيَّة في جملته حول الكرامة، يخلو من مخالفة الشرع، ويسلم بالتالي من المعارضة.

وبتعقيبي على هذا الموضوع، ينتهي التعقيب على الجانب المقبول من نظرية الاتصال، وبه ينتهي أيضاً المبحث الأوَّل من هذا الفصل.

***

المبحث الثاني

الجوانب المرفوضة من نظرية الاتصال

بعد أن استعرضنا في المبحث السابق الجوانب المقبولة من نظرية الاتصال، المتَّفقة مع روح الشريعة، مع الإشارة إلى بعض الجزئيات التي شذَّت عن هذا الاتجاه العام.

ننتقل الآن إلى بيان الجوانب المرفوضة من هذه النظرية، والتي خرج بها الصّوفيَّة عن الصراط المستقيم الذي رسمته نصوص الكتاب والسنَّة، وسار فيه السلف الصالح.

ويتناول هذا المبحث الموضوعات التالية:

أولاً: الاتصال الكوني العام.

ثانياً: الشيخ.

ثالثاً: حالات الاتصال.

رابعاً: المعرفة (العلم اللَّدني).

خامساً: إسقاط التكاليف.



أولاً: في الاتصال الكوني العام

عرفنا فيما سبق أنَّ أقوال الصّوفيَّة في الاتصال الكوني العام، تدور كلها حول ثلاثة محاور متمايزة، وهي:

١ ــ الاتحاد.

٢ ــ الحلول.

٣ ــ وحدة الوجود.

غير أنَّ كثيراً من الباحثين في التصوف لا يفرِّقون بين الاتحاد والحلول. وربما كان ذلك راجعاً إلى الاستعمال اللغوي لكلمة الاتحاد. فقد أشارت المعاجم إلى معنيين لهذه الكلمة أحدهما يتضمَّن معنى الحلول.

أمّا الاصطلاح الصوفي، فإنَّه يفرِّق بين الاتحاد والحلول، بحيث يجعل الأوَّل نوعاً من الامتزاج الذي يحتفظ فيه كل من العنصرين الممتزجين بطبيعته الخاصة، بخلاف الحلول الذي تكون فيه الطبيعتان شيئاً واحداً.

بل إنَّ هناك من الباحثين من يتوسَّع أكثر من ذلك، فيعتبر الاتحاد والحلول ووحدة الوجود ألفاظاً مترادفةً تُعبِّرُ كلها عن فكرة واحدة. وبذلك تتجاهل الفوارق الدقيقة التي لاحظها الصّوفيَّة بين هذه الحدود الثلاثة.

وقد يكون من المستحسن في هذا التعقيب، أن نسير مع الصّوفيَّة في مصطلحاتها، فنقف عند كل من هذه الحدود الثلاثة وقفة خاصة لنبيِّن رأي الإسلام فيه، وإن كان ذلك يشكِّل صعوبة واضحة، نظراً لخلط كثير من الباحثين بين الأمور المذكورة.

١ ــ الاتحـاد:

أشرت فيما سبق إلى أنَّ الاتحاد عند الصّوفيَّة أهـون خطراً من قسيميـه، ومع ذلك فإنَّه لا يسلم من الإشكالات الواردة عليه، لمـا فيه من مجـافاة صـريحة لـروح الإسلام، ذلك أنَّ الاتحاد مهما اقترن به من تحفُّـظات، وأحاط بـه من قيود يتضمَّن امتزاج الخالق سبحانه ببعض خلقـه من بني الإنسان، والإسـلام يستنكر هـذا النوع الغريب من الامتزاج، الـذي تأبـاه في شدة حقيقـة التوحيـد، التي تفرق بين طبيعـة الإنسان بما فيـه من نقص وقصور، وحقيقـة الخالق بمـا له من سمـو وكمال، يقـول سبحانه وتعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾[1].

إنَّ هذا الاتحاد يتضمَّن لا محالة أنسنة الإِلَه، أو تأليه الإنسـان، رغم ما يقـال من احتفاظ كل من العنصـرين بطبيعتـه الخاصـة، وهو في النهـاية يؤدي إلى الكفـر الـواضح، والشـرك الصريـح، يقول سبحـانه وتعـالى: ﴿أم جعلوا لله شركـاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار﴾[2].

يقـول شيخ الإسـلام ابن تيمية: (وإن أراد الاتحـاد المقيـد فهـو ممتنـع، لأنَّ الخالق والمخلوق إذا اتَّحدا فإن كانا بعد الاتحاد اثنين كما كانا قبل الاتحـاد فذلـك تعدد وليس باتحاد، وإن كانا استحالا إلى شيء ثالث، كما يتَّحد الماء واللبن والنار والحديد ونحو ذلك ممّا يشبه النصارى بقولهم في الاتحـاد، لَزِمَ من ذلـك أن يكون الخالق قد استحال وتبدَّلت حقيقته كسائر ما يتَّحد مع غيره، فإنَّه لا بد أن يستحيـل، وهذا ممتنع على الله تعالى ينزّه عنه، لأنَّ الاستحالـة تقتضي عدم مـا كان مـوجوداً، والرب تعالى واجب الوجود بذاته، وصفاته اللازمة لـه، يمتنع العـدم على شيء من ذلك، ولأنَّ صفات الرب اللاّزمة له صفات كمال، فعدم شيء منها نقص يتعالى الله عنـه، ولأنَّ اتحاد المخلوق والخـالق يقتضي أنَّ العبـد متَّصف بـالصفـات القـديمـة اللاّزمة لذات الرب، وذلك ممتنع على العبد المحدث المخلوق، فـإنَّ العبد يلزمـه الحـدوث والافتقـار والـذل، والـرب تعـالى يـلازمــه القـدم والغنى والعــزة، وهـو

(١) سورة الشورى: الآية ١١.

(٢) سورة الرعد: الآية ١٦.

ـ سبحانه ـ قديم غني عزيز بنفسه يستحيل عليه نقيض ذلك، فاتحاد أحدهما بالآخر يقتضي أن يكون الرب متصفاً بنقيض صفاته، من الحدوث والفقر والذل، والعبد متصفاً بنقيض صفاته، من القدم والغنى الذاتي والعز الذاتي، وكل ذلك ممتنع، وبسط هذا يطول)[1].

وإذا كان نقد شيخ الإسلام ابن تيمية لكلام الصّوفيَّة في الاتحاد يرتبط بموقفه الثابت من التصوف، فقد شهد شاهد من أهلها كذلك، فإنَّ الإمام الغزالي رغم تصريحه في (المنقذ من الضلال) بأنَّه قد ارتضى طريق الصّوفيَّة، قد انتقد كلامهم في الاتحاد لا على أساس من النقل فحسب، بل على أساس من العقل كذلك، وفي تهافت هذه الفكرة من الناحية العقلية يقول الغزالي: (وأمّا القسم الرابع وهو الاتحاد فذلك أيضاً أظهر بطلاناً، لأنَّ قول القائل: إنَّ العبد صار هو الرب كلام متناقض في نفسه، بل ينبغي أن ينزّه الرب سبحانه عن أن يجري اللسان في حقه بأمثال هذه المُحالات، ويقول قولاً مطلقاً. إن قول القائل: إن شيئاً صار شيئاً آخر محال على الإطلاق، لأنّا نقول إذا عقل زيد وحده وعمرو وحده ثمَّ قيل إنَّ زيداً صار عمرواً واتحد به، فلا يخلو عند الاتحاد إمّا أن يكون كلاهما موجوداً، أو كلاهما معدومين، أو زيد موجوداً وعمرو معدوماً، أو بالعكس، ولا يمكن قسم وراء هذه الأربعة، فإن كانا موجودين، فلم يصر أحدهما عين الآخر، بل عين كل واحد منهما موجود، وإنَّما الغاية أن يتَّحد مكانهما، وذلك لا يوجب الاتحاد، فإنَّ العلم والإرادة والقدرة قد تجتمع في ذات واحدة، ولا يتباين محالها، ولا تكون القدرة هي العلم، ولا الإرادة، ولا يكون قد اتَّحد البعض بالبعض، وإن كانا معدومين، فما اتحدا، بل عدما، ولعل الحادث شيء ثالث، وإن كان أحدهما معدوماً، والآخر موجوداً، فلا اتحاد، إذ لا يتحد موجود بمعدوم، فالاتحاد بين الشيئين مطلقاً محال، وهذا جارٍ في الذوات المتماثلة فضلاً عن المختلفة، فإنَّه يستحيل أن يصير هذا السواد ذاك السواد، كما يستحيل أن يصير هذا السواد ذلك البياض أو ذلك العلم، والتباين

---

(١) الفتاوى ٢/٣٣٩، ٣٨٧، انظر ١٠/٢٢، انظر ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل ١/١١٤ ـ ١١٥.

بين العبد والرب أعظم من التباين بين السواد والعلم، فأصل الاتحاد إذاً باطل، وحيث يطلق الاتحاد ويقال هو هو لا يكون إلاَّ بطريق التوسُّع والتجوُّز)[1].

إن الذي يقرره الإسلام في هذا الصدد ويقره كعقيدة مقبولة هو المعية، وليس الاتحاد، فالله مع المتقين، ومع الصابرين، ومع المؤمنين، ومع المحسنين، يقول تعالى: ﴿إن الله مع الذين اتَّقوا والذين هم محسنون﴾[2].

وذلك هو ما أدركه الأنبياء عليهم السلام وهم الصفوة الممتازة من بني الإنسان، والنماذج القصوى للكمال البشري، فقد ورد على لسان موسى عليه السلام: ﴿قال كلّا إنَّ مَعِيَ رَبّـي سيهدين﴾[3].

وورد على لسان محمد ﷺ: ﴿إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا﴾[4].

ليس هناك اتحاد إذاً، بل هي معية الحب والرعاية والرحمة والمؤازرة، بل إنَّ لنا أن نوسع دائرة المعية، بحيث لا تبقى مقصورة على الأنبياء والصالحين، بل تشمل سائر الناس، وذلك إذا فهمت المعية على أنها معية العلم والقدرة. فالله مع الجميع بعلمه وقدرته وإرادته، ومن هذا القبيل قوله سبحانه وتعالى: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلاَّ هو رابعهم ولا خمسة إلاَّ هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلاَّ هو معهم أينما كانوا﴾[5].

تلك هي المعية المقبولة التي يتحتَّم أن تقوم على أنقاض الاتحاد. معية لا تنقص من جلال الألوهية لحساب الإنسان، ولا ترفع من قدر الإنسان على حساب الألوهية.

٢ ـ الحلول:

لقد رأينا فيما سبق كيف انزلق بعض الصّوفيَّة في مهاوي القول بالحلول،

---

(١) الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى ١٤٦ ـ ١٤٧.
(٢) سورة النحل: الآية ١٢٨.
(٣) سورة الشعراء: الآية ٦٢.
(٤) سورة التوبة: الآية ٤٠.
(٥) سورة المجادلة: الآية ٧.

وهي مقولة أسوأ وأخطر من مقولة الاتحاد، ذلك أنَّ فيها تطاولاً على الذات الإلهية، وانتقاصاً لها بالادعاء أنَّ هذه الذات الإلهية قابلة للحلول بأجساد طائفة مخصوصة من أفراد البشر، وامتزاجها بها امتزاجاً كاملاً في الطبيعة والمشيئة، حتى تصبح الذاتان ذاتاً واحدة.

وفي هذا الكلام ما فيه من إلغاء لألوهية الله المطلقة، وتفرده بالربوبية، وتحدٍّ صارخ لمبادىء الإسلام الواضحة، وخروج سافر على أصول الإيمان الثابتة.

ولذا فقد اعتبر شيخ الإسلام ابن تيمية القول بالحلول كفراً صريحاً أشنع من كفر النصارى، ذلك أنَّ القائلين بالحلول قد توسَّعوا في مقولتهم، فقالوا بحلول الذات الإلهية في أجساد طائفة مختارة من البشر، في حين أنَّ النصارى قد قصروا القول بالحلول على عيسى عليه السلام، وهو رسول الله، وكلمته التي ألقاها إلى مريم وروح منه[1]. ومع ذلك فقد كفَّرهم الله سبحانه وتعالى في قوله عزَّ من قائل: ﴿لقد كفر الذين قالوا إنَّ الله هو المسيح بنُ مريم وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربّي وربّكم إنَّه من يشرك بالله فقد حَرَّمَ الله عليه الجنَّة ومأواه النّار وما للظالمين من أنصار﴾[2].

على أنَّ هناك ملحظاً مهماً لا بد أن يكون في اعتبار من يتصدّى لفكرة الحلول بالنقد أو التقويم، ذلك أنَّ القرآن الكريم قد استنكر بشدة القول بنسبة الولد إلى الله، واعتبر ذلك من أشنع الكفر وأصرحه، وقد ورد هذا النكير في كثير من الآيات منها على سبيل المثال:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وقالوا اتَّخذ الله ولداً سبحانه بل له ما في السموات والأرض كلٌّ له قانتون بديع السموات والأرض وإذا قضى أمراً فإنَّما يقول له كن فيكون﴾[3].

---

(١) انظر الفتاوى ٢/١٧٨، ٢٩٦، مجموعة الرسائل والمسائل ٢/٣٠ وما بعدها.

(٢) سورة المائدة: الآية ٧٢.

(٣) سورة البقرة: الآية ١١٦ ـ ١١٧.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وقالت اليهود عزيرٌ ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولُهُم بأفواههم يُضَاهِئُون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنّى يؤفكون﴾[١].

٣ ـ وقوله تعالى: ﴿قالوا اتَّخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلاَّ لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون ومن يقل منهم إنّي إلّه من دونه فذلك نجزيه جهنَّم كذلك نجزي الظالمين﴾[٢].

٤ ـ وقوله تعالى: ﴿وقالوا اتَّخذ الرَّحمن ولداً لقد جئتم شيئاً إدّاً تكاد السَّموات يتفطَّرن منه وتنشق الأرض وتخرُّ الجبال هدّاً أن دعوا للرَّحمن ولداً﴾[٣].

هذه الآيات وغيرها قد استنكرت وبشدة نسبة الولد إلى الله سبحانه وتعالى، واعتبرت ذلك كفراً مهما كان هذا الولد نبياً من الأنبياء، أم ملكاً من الملائكة، لأنَّ هؤلاء جميعاً وإن بلغ بهم السمو والكمال منتهاه، وارتقوا أعلى الدرجات، لا يمكن أن تتحقق فيهم هذه البنوة التي لا تليق بذات الله المقدسة، ولا يستطيعون بأي حال أن يخرجوا من إطار كونهم مخلوقات لله وبأمره ولعبادته وطاعته.

فإذا كان هذا هو موقف القرآن الكريم من الذين ينسبون الولد إلى الله، فإن القول بالحلول أولى بالرفض والاستنكار، وأكثر إيغالاً في القبح والشناعة وذلك من وجهين:

الوجه الأول: أنَّه لا يقف في علاقة الله ببعض خلقه عند حد القول ببنوَّتهم له، وإنَّما يتجاوز ذلك حيث يتضمَّن حلول الخالق في خلقه.

الوجه الثاني: أن القول بالحلول لا يقتصر على نسبة ذلك إلى الملائكة

---

(١) سورة التوبة: الآية ٣٠.
(٢) سورة الأنبياء: الآية ٢٦ ـ ٢٩.
(٣) سورة مريم: الآية ٨٨ ـ ٩١.

أو بعض الأنبياء، وإنَّما تتسع دائرته كثيراً لتشمل أساتذة الصّوفيَّة، وشيوخ الطرق، وكبار الصالحين.

وقد كان الدكتور صابر طعيمة على حق حين وجَّه هجومه إلى هذه الفكرة، وإلى فكرة الاتحاد، بوصفهما مظهرين من مظاهر الخروج على الإسلام ومخالفة مبادئه فهو يقول: (فعقيدتا الحلول والاتحاد من العقائد التي تخالف الإسلام، بل هما من العقائد التي دسَّت على السلمين لإفساد إسلامهم، وذلك أنَّ النَّفس البشرية مهما ارتقت روحياً، وسمت وتعالت صفاءً وإشراقاً فهي لا تتعدّى كونها مخلوقة بأمر الله وقدرته، لتحقيق غاية أرادها الله سبحانه، وهي العبودية له وحده)[1].

بل إنَّ الدكتور صابر طعيمة يعتبر أنَّ من قال بهاتين العقيدتين لا يمكن أن يكون أبداً من المسلمين، لكنه أحد اثنين، إمّا أنَّه لم يعرف الإسلام أصلاً، أو أنَّه من القوى المعادية له، وفي ذلك يقول: (ومما لا شك فيه أنَّ هذه العقائد الكافرة لا يستطيع عاقل أن ينسبها إلى الإسلام، وذلك لمخالفتها له مخالفة حادة، وصريحة في كفرياتها وابتعادها عن الإسلام، والذين اعتنقوا هذه العقائد لم يعرفوا الإسلام أصلاً، أو كانوا من بين القوى الفكرية المعادية، التي دسَّتها الحركات الشعوبية المعادية للإسلام)[2].

وإذا كان النقل الصريح يدحض هذه الفكرة ويقوضها من أسسها التي قامت عليها، فإنَّ العقل الصحيح أيضاً يرفضها، ويقيم البراهين الدامغة على بطلانها، ويتولّى الإمام أبو حامد الغزالي بيان هذا الجانب فيقول: (المفهوم من الحلول أمران، أحدهما: النسبة التي بين الجسم وبين مكانه الذي يكون فيه، وذلك لا يكون إلَّا بين جسمين، فالبريء عن معنى الجسمية يستحيل في حقه ذلك، والثاني النسبة التي بين العَرَض والجوهر فإنَّ العَرَضَ يكون قوامه بالجوهر، فقد يعبَّر عنه بأنَّه حال فيه، وذلك محال على كل ما قوامه بنفسه، فدع عنك ذكر الرب تعالى

---

(١) الصّوفيَّة معتقداً ومسلكاً ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

(٢) المصدر نفسه ٢٥٦.

في هذا العرض، فإنَّ كل قـوامه بنفسـه، يستحيل أن يحـل فيما قـوامه بنفسـه، إلاَّ بـطريق المجاورة الـواقعـة بين الأجسـام، فـلا يتصـور الحلول بين عبـدين، فكيف يتصور بين العبد والرب تعالى)[1].

وخلاصة القول إذاً هو استحـالة حلول ذات الله تعـالى، أو صفة من صفـاته، في أحد من خلقه، باتفاق النقل والعقل.

وذلك لأنَّ الله في الوجود كله بألوهيته وليس حلولاً، قال تعالى: ﴿وهـو الذي في السماء إلَه وفي الأرض إلَه وهو الحكيم العليم﴾[2].

٣ ــ وحدة الوجود:

إنَّ كل خطأ تضمَّنته فكرة الحلول، أو فكرة الاتحاد، لا بـد أن يكون متضمنـاً في فكرة وحدة الوجود، ومن ثَمَّ فإن كل نقـد يوجَّـه إلى إحدى الفكـرتين السابقتين يمكن أن يوجَّه أيضاً إلى فكرة وحدة الوجود، ثُمَّ توجد بعد ذلـك في وحدة الـوجود مواطن أخرى للخطأ، ومواضع للنقد والمؤاخذة.

ذلك لأنَّ القائلين بـوحدة الـوجود تجـاوزوا حدود العـلاقة بين الله والإنسـان، معتبرين الوجـود كله وجوداً واحـداً، دون تفرقـة بين وجود واجب، ووجـود ممكن، ولا بين وجود حي حساس، ووجود جامد خالٍ من مظاهر الحس والحياة.

وقد صادفت وحدة الوجود رواجاً واسعاً في البيئة الإسـلاميَّة، تميَّـزت به على فكرتي الاتحاد والحلول، ويبدو أنَّ هذه الشهـرة الخاصـة هي السبب في خلط كثير من الباحثين بين الجوانب الثلاثة، التي تمثـل الفكر الصـوفي في موضـوع الاتصال الكوني العام.

بل إنَّ من الباحثين من اعتبر الاتحاد والحلول لفظين مرادفين لوحدة الوجود. وقد ترتَّب على القول بوحـدة الوجـود بعض النتائـج الخطيـرة التي عرضت لهـا من قبل.

---

(١) الغزالي، المقصد الأسنى ١٥٠.
(٢) سورة الزخرف: الآية ٨٤.

بناءً على ذلك كله، ونظراً إلى الأهمية البالغة التي تستأثر بها وحدة الـوجود، فنحن بحاجة لوقفة طويلة متأنية للرد على القائلين بها، وبيان ما وقعوا فيه من مزالق وأخطاء، وسنبدأ أولاً بالتعقيب على الفكرة، ثُمَّ بالتعقيب على نتائجها الخاصة.

(أ) جوهر الفكرة:

أولاً: مع اعتناق كـل من فريـد الدين العـطار، وابن عربـي، وابن الفـارض، لفكرة وحدة الوجود وإيمانهم بأنْ لا شيء في الكون إلَّا الله، وأنَّ ما سـواه ما هـو إلَّا مظاهر لتجلّي ذاته، وصور لظلال حقيقته، وأنَّه جوهر الوجود، وهو الواحد والكثير، الباطن والظاهر، الأول والآخر، القديم والحادث، وكـل ما سـواه وَهْمٌ وخيال، وأنَّ هذا التجلي يبلغ أعلى صوره وأكملها في الإنسان الذي يسمون به إلى درجة تقارب درجة الألوهية، وتقربه منها بصورة تلغي الفارق بينهما حتى يصعب التفريق.

وسعيهم لردم الهوة القائمة بين عالم الغيب وعالم الحس.. وجعلهم الصوفي بسلوكه ومعارفـه وانقطاعه لربه يخترق أستار الحجب وينكشف له الحق. من خلال تلك العلاقة الجدلية المتحركة بين الله والإنسان والتي يقترب فيهـا الله من الإنسان، والإنسـان من الله، وأنَّ محرك هـذه الحركـة الهابـطة الصاعـدة هو المحبـة، إلَّا أنّا نجـدهم يختلفون في نـظراتهم إلى القدم والحـدوث. فبينما يعتبـر العـطار أنَّ هـذه القضية لا أهمية لها، وأنَّ التفرقة بين القديم والحادث غير ذات معنى ما دام الواحد هو الأصل، ولا شيء في الوجود إلَّا الله وحده.

نجد ابن عربـي يفرِّق بين القديم والحادث، وأنَّ الوجود منه ما هو أزلي وهـو وجود الحق نفسه، ومنه ما هـو غير أزلي وهـو وجود الحق بصـورة العالم الحـادث، وهي صورة تتغيَّر بتغيُّر التجلّي، وتنتهي بانتهاء المظهر الذي ظهـرت فيه، وفي هـذا الصـدد يقول ابن عـربـي: (وأمّا أهـل الكشف، فإنَّهم يـرون أنَّ الله يتجلّى في كل نفس، ولا يكـرر التجلّي، ويرون أيضـاً شهوداً أنَّ كـل تجـلٍّ يعـطي خلقـاً جـديـداً أو يذهب بخلق)[1].

---

(١) ابن عربـي، فصوص الحكم ١٢٦/١، (فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية).

وهـو ما نص عليـه صراحـة في أقوالـه التي استشهدنـا بها عنـد الحديث عن وحدة الوجود في فكر ابن عربـي.

أمّا ابن الفارض، فهو وإن كان موقفه من وحدة الوجود يغلب عليه الغموض، الأمر الذي أوقع الكثيرين في الاختلاف حول مذهبه، هل هو وحدة وجود، أو وحدة شهود، إلاَّ أنَّه في النهاية متَّفق مع أستاذه ابن عـربـي في أصل المـذهب ونتائجـه، لأنَّه قال بكل وضوح ما قاله ابن عربـي من وحـدة الأديان التي كـانت نتيجة طبيعيـة لفكرة وحدة الوجود، لأنَّ ابن الفارض لو كان يدعو إلى وحدة شهود لما تـوصل إلى تلك النتيجة.

ثـانياً: لقـد اتضح من العـرض المتقدِّم، أنَّ ابن عـربـي يمثل إمـام القـائلين بوحدة الوجود، حيث كثر حديثه حولها وتفريعـه عليها، ولا شـك أنَّ هذا أوقعـه في كثير من الأخطاء.

وإذا كان هذا التعقيب لا يتَّسع لعرض جميـع الملاحـظات التي يمكن أن ترد على كلام ابن عربـي، إلاَّ أن هناك نقاطاً ملحَّة تحسن الإشارة إليها في هـذا المقام ويمكن عرضها على النحو التالي:

١ ــ يخرج ابن عربـي على أصول العقيدة الإسلامية خروجاً واضحـاً، حين يقصر الذات الإلّـهيـة على صفـة واحدة هي وجـوب الوجـود، معتبراً بقيـة الصفات الإلّهية قاسماً مشتركاً بين الله وخلقه، ويوضح الـدكتور أبـو العلا عفيفي هـذه النقطة فيقول: (ولكن أي صورة من صور القول بوحدة الوجود يمثلها مذهب ابن عـربـي، إنَّه بلا شك ليس مذهباً مادياً يحصر الوجود فيما يتناوله الحس وتقع عليـه التجربـة، ويعتبر الله اسماً على غير مسمّى حقيقي، على العكس هو مذهب روحي في جملته وتفـاصيله، يحل الألـوهية من الـوجود المحـل الأول، ويعتبر الله الحقيقـة الأزليـة، والوجود المطلق الواجب الذي هو أصل كل ما كان، ومـا هو كـائن، أو سيكون، فإنْ نسب إلى العالم وجوداً، فهـو كوجـود الظلال بـالنسبة لأشخـاصها، وصـور المرايـا بـالنسبة للمـرئيات، أمّـا العالم في نفسـه فليس إلاَّ خيالاً وحلماً يجب تـأويله لفهم حقيقته، والوجود الحقيقي هو وجود الله.

فمـذهب ابن عربـي إذاً صـريح في الاعتـراف بوجـود الله، لكنه الله الجـامع لكل شيء في نفسه الحاوي لكل وجود الظاهر بصورة كل موجـود. وغني عن البيان أنَّ هـذا التصويـر للألـوهية ليس التصـوير الـذي تصور بـه الأديـان الـذات الإلَهيـة المتَّصفة بصفات خاصة تميِّزها عن صفات الخلق، بل إن الصفة الوحيدة التي يرى ابن عربـي انفراد الله بها هي صفة الوجوب الذاتي التي لا قدم لمخلوق بها)[1].

٢ ــ ومع عموم نظرية ابن عربـي في وحدة الوجود، إلاَّ أنّـا نجده يقف عنـد حدود اللغة العربية في إثبات فكرته، سواء أكان ذلك لحساب اللغة على أنَّهـا اللغة الوحيدة في تفسيره للأشياء الكونيـة، أم على حساب اللغـة في ليِّ أعناق الألفـاظ، لتعـطي غير المعنى المقصـود بها، وذلـك بتجاوز حـدود اللغة عنـد تفسيره لـلآيات القرآنية التي يستشهد بها لتـأييد أقـواله، ممّـا يُحَمِّل الآيـات أكثر ممّـا تَحْتَمِل لكي تطابق أقواله. ونمثل لذلك بتفسيره لآيتين من الآيات التي استدل بها لتعزيز فكرته.

فنجده يفسر قوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيَّن لهم أنَّه الحق﴾[2]، بأنَّ المقصود بها هو ظهور ذات الحق تعالى في سائر الكائنـات من إنسان وغيره، وأنَّ كل ما في هـذا الوجـود هو صـورة لذات الله، الـذي هو لهـا كالروح، وهي له جسد.

وما أبعد هذا المعنى عن المعنى الحقيقي للآية، الذي يفيد أنَّ المقصود بهـا أنَّ دلائل الله وحججه ستظهر لهؤلاء المشركين في أقطار السمـوات والأرض وجميع الكـائنـات، حتى في أنفسهم ليعلمـوا أنَّ هـذا القــرآن حق، وأنَّـه منــزل من رب العالمين.. وإلاَّ فلو كان المعنى المقصود هو ما ذهب إليه ابن عـربـي لكان تعـالى قد قال: (سنريهـم ذاتنـا) أو قال: (سنريهـم أنفسنـا) بدل قـوله تعـالى: ﴿سنريهم آياتنا﴾، والآيات في اللغة هي الدلائل والعلامات[3].

---

(١) ابن عربـي، فصوص الحكم، تصدير الكتاب د. أبو العلا عفيفي ٢٦ ــ ٢٧ (بتصرف).

(٢) سورة فصلت: الآية ٥٣.

(٣) انـظر تفسير أبـي السعـود ١٩/٨ ــ ٢٠، تفسير ابن كثيـر ٩٤/٤ ــ ٩٥، ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير ٢٦٧/٧ ــ ٢٦٨.

وفي تفسيره لمعنى الظل في قوله تعالى: ﴿ألم ترَ إلى ربك كيف مدَّ الظل﴾، وأنَّ المقصود به الكائنات التي هي ظل الله على الأرض، مع أنَّ سياق الآية، يقول: ﴿ألم ترَ إلى ربك كيف مدَّ الظل ولو شاء لجعله ساكناً ثُمَّ جعلنا الشمس عليه دليلاً ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً﴾[1].

وعليه، فالآية تتحدث عن الظل الحقيقي الذي يعتبر من نعم الله تعالى، حتى تستروح المخلوقات بظل الأشياء من حر الشمس، إذ لولا الظل لأحرقت الشمس الموجودات، وهذا الظل بقدرة الله يتحرك من مكان إلى آخر تبعاً لحركة الشمس، فالشمس إذاً دليل عليه، إذ لولا وقوع ضوئها على الموجودات لما كان للظل وجود، وذلك لأنَّ الأشياء تعرف بضدها، فلولا الظلمة ما عرف النور، ولولا الشمس ما عرف الظل، ثُمَّ إنَّ هذا الظل بقدرة الله يزول شيئاً فشيئاً من طلوع الشمس إلى وقت الغروب لا دفعة واحدة مراعاةً لمصالح العباد[2].

فكيف يستقيم هذا المعنى للآية مع تفسير ابن عربي لها من أنَّ المقصود بالظل الكائنات التي هي ظل الله، وأنَّ الله إنَّما قبضه إليه لأنَّه ظله الذي منه ظهر وإليه يرجع، وأنَّ كل ما يدرك من هذا الوجود إنَّما هو وجود الحق في أعيان الممكنات. ثُمَّ إنَّ ابن عربي عندما تكلم عن الكائنات وأنَّها ظل الله فالشمس إذاً داخلة فيها، لأنَّها في هذا الكون، مع أنَّ الآية جعلت الشمس مقابل الظل وأنَّها دليل عليه. ومن هنا فالمقصود بالظل هو الظل الناتج من سقوط أشعة الشمس على الأشياء، والذي يكون في النهار، لا ما ذهب إليه ابن عربي.

ومثال آخر يوضح لنا توقف ابن عربي عند حدود اللغة العربية لإثبات فكرته. من تعليله لسبب تسمية الإنسان بهذا الاسم، بأنَّه بالنسبة للحق بمنزلة إنسان العين للعين، والذي يكون به النظر وبه نظر الحق إلى خلقه.

---

(١) سورة الفرقان: الآيتان ٤٥ ـ ٤٦.

(٢) انظر تفسير أبي السعود ٦/٢٢٢ ـ ٢٢٣، تفسير ابن كثير ٣/٢٧٥، ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير ٦/٩٣.

هذا التعليل قاصر وغير منطقي، لأنَّ كلمة (إنسان) وإن اشترك فيها الإنسان البشري وإنسان العين، إلاَّ أنَّ هذا الاشتراك اللفظي وقف على اللغة العربية، ومن هنا فإنَّه لا يمكن تعميمه بإطلاق، لاختلاف التسميتين في اللغة الأخرى.

ثالثاً: على أنَّ الأمر لا يتوقف عند تحكم ابن عربي في تفسير الألفاظ وتوجيه دلالتها بما يتفق مع مذهبه، ولكنه ينتقل بهذا التحكم إلى المصطلحات الدينية نفسها، فيغير ويبدل ويزيد وينقص، وفي ذلك يقول الدكتور أبو العلا عفيفي: و (هكذا اقتضى مذهب وحدة الوجود، أن يغير ابن عربي مفاهيم الاصطلاحات الدينية، ويستبدل بها مفاهيم أخرى فلسفية صوفيّة تتفق وروح مذهبه، فالله عنده هو الواحد الحق، والوجود المطلق الظاهر من الأزل بصورة كل متعين، والعالم ظل الله، لا وجود له في ذاته، ولكنَّه من حيث عينه وجوهره، قديم قدم الله نفسه، وخلق العالم ليس إحداثاً له من العدم، بل تجلى الحق الدائم في صور الوجود. والرحمة الإلـهية منح الوجود للموجودات)[1].

ونضيف إلى هذا أنَّ ابن عربي لم يقتصر على تغيير مفاهيم الاصطلاحات الدينية، بل اتسع ليشمل الدلالات اللغوية للألفاظ ومعاني الآيات.

وإذا كان ابن عربي قد رأى الوجود الكامل من خلال الحقيقة الأزلية التي هي الذات الإلـهية، والمظهر الحادث الذي هو تصور الموجودات. فإنَّ هذه الرؤيا تكتنفها عدة مفارقات.

أولاها: إذا كان ابن عربي قد اعتبر الذات الإلـهية جوهر العالم، وأنَّ الله عين الأشياء، ووصفه بالأزلية والقدم، ووصف العالم بالحدوث. فإنَّ هذا يستلزم إمَّا أن تكون الذات الإلـهية حادثة، لأنَّها جوهر العالم، والعالم حادث، وهذا باطل، وهو ما لم يقل به أحد من المتدينين. وإمَّا أن يكون العالم قديماً، لأنَّه صورة الذات الإلـهية، والذات الإلـهية قديمة، وهذا محال، لأنَّه يستلزم تعدد القدماء، وكلام ابن عربي يخالفه. وإمَّا أن توصف الذات الإلـهية بالقدم والحدوث

---

(١) ابن عربي، فصوص الحكم ـ التصدير د. أبو العلا عفيفي ٤٢، ٤٣.

معاً، وهذا يستتبع وصف الله ـ تعالى الله ـ بالنقائض والله منزّه عنه، بل هو مرفوض بمنطق العقل، لأنَّ اجتماع النقيضين محال.

ثانيها: كيف كانت طبيعة الوجود قبل ظهور هذا العالم؟ وكيف كانت الذات الإلّهية قبل ظهورها في صور الموجودات؟

هذه المفارقات لا نجد لها في مذهب ابن عربي أية أجوبة، بل إنَّها أوقعته في تناقض شنيع مع نفسه، أثبت أنَّ دعواه في وحدة الوجود لم تقم على مستند قوي، بل هي فرض افترضه وعجز عن تأييده بالدليل المنطقي، ممّا حدا به إلى المبالغة في بيان عجز العقل عن إدراك الحقيقة، ومن ثَمَّ تركها للذوق الذي يدركها عن طريق القلب وأحواله، وبذا جاءت فكرته في وحدة الوجود وعلاقة الحق بالخلق غير منظمة.

ولا يفوتني أن أشير إلى أنَّ ما وُجِّه إلى ابن عربي من النقد يمكن أن يُوجَّه إلى كل القائلين بوحدة الوجود، ولكنِّي خصصته بذلك، لأنَّه زعيم هذا المذهب من جهة، ولأنَّ افتعاله في تأييد مذهبه يبدو أوضح من غيره بكثير.

وقد أولى شيخ الإسلام ابن تيمية عناية فائقة للرد على فكرة وحدة الوجود، وبيان ما فيها من وجوه التهافت والسقوط الذي يتنافى صراحة مع أصول العقيدة ومبادىء العقل، فهو يذكر بعض الآيات الكريمة التي تشير إلى معية الله لخلقه، ثُمَّ يرتب على هذه المعية ما يرد على وحدة الوجود من إلزامات خطيرة. يقول ابن تيمية: (فإنَّ المعية توجب شيئين: كون أحدهما مع الآخر، فلمّا أخبر الله أنَّه مع هؤلاء علم بطلان قولهم: (هو الآن على ما عليه كان) لا شيء معه؛ بل هو عين المخلوقات، وأيضاً فإنَّ المعية لا تكون إلَّا من الطرفين، فإنَّ معناها المقارنة والمصاحبة، فإذا كان أحد الشيئين مع الآخر: امتنع ألَّا يكون الآخر معه، فمن الممتنع أن يكون الله مع خلقه، ولا يكون لهم وجود معه، ولا حقيقة أصلاً، بل هم هو. (الوجه الثاني) أنَّ الله قال في كتابه: ﴿ولا تجعل مع الله إلّـهاً آخر، فتلقى في جهنم ملوماً مدحوراً﴾ وقال تعالى: ﴿فلا تدع مع الله إلّـهاً آخر، فتكون من المعذبين﴾ وقال: ﴿ولا تدع مع الله إلّـهاً آخر، لا إلّـه إلَّا هو، كل شيء هالك

إلاَّ وجهه﴾. فنهاه أن يجعل أو يدعو معه إلـهاً آخر. ولم ينهه أن يثبت معه مخلوقاً، أو يقول: إنَّ معه عبداً مملوكاً أو مربوباً فقيراً أو معه شيئاً موجوداً خلقه، كما قال: ﴿لا إلـه إلاَّ هو﴾ ولم يقل لا موجود إلاَّ هو، أو لا هو إلاَّ هو، أو لا شيء معه إلاَّ هو: بمعنى أنَّه نفس الموجودات وعينها.

وهذا كما قال: ﴿وإلـهكم إلـه واحد﴾ فأثبت وحدانيته في الألوهية، ولم يقل إن الموجودات واحد، فهذا التوحيد الذي في كتاب الله: هو توحيد لألوهية، وهو أن لا تجعل معه ولا تدعو معه إلهاً غيره، فأين هذا من أن يجعل نفس الوجود هو إياه؟)[1].

وإذ قد اتضحت هذه المخالفة الصريحة لمنطق العقل وصحيح النقل، فقد اتضح بالتالي كفر القائلين بهذا المذهب، بل إمعانهم في الكفر والضلال، وزيادتهم في ذلك على غيرهم من أتباع الفرق الضالة والأديان المحرفة، يقول ابن تيمية: (واتفق سلف الأمة وأئمتها: أنَّ الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، وقال من قال من الأئمة: من شبه الله بخلقه فقد كفر، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس ما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيهاً.

وأين المشبهة المجسمة من هؤلاء؟ فإنَّ هؤلاء غاية كفرهم: أن يجعلوه مثل المخلوقات. لكن يقولون: هو قديم، وهي محدثة، وهؤلاء جعلوه عين المخلوقات، وجعلوه نفس الأجسام المصنوعات، ووصفوه بجميع النقائص والآفات، التي يوصف بهما كل كافر، وكل فاجر، وكل شيطان، وكل سبع، وكل حية من الحيات، فتعالى الله عن إفكهم وضلالهم، وسبحانه وتعالى عمّا يقولون علواً كبيراً)[2].

ويقول: (وهؤلاء إذا قيل في مقالتهم أنَّها كفر لم يفهم هذا اللفظ حالها، فإنَّ الكفر جنس تحته أنواع متفاوتة، بل كفر كل كافر جزء من كفرهم: ولهذا قيل لرئيسهم أنت نصيري: فقال: نصير جزء مني، وكان عبد الله بن المبارك يقول: إنا لنحكي كلام اليهود والنصارى، ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية، وهؤلاء شر من أولئك الجهمية، فإن أولئك كان غايتهم القول بأنَّ الله في كل مكان، وهؤلاء قولهم أنَّه وجود كل مكان؛ أحدهما حال والآخر محل.

---

(١) الفتاوى ٢/٢٧٦ ـ ٢٧٧.
(٢) الفتاوى ٢/١٢٦.

ولهــذا قـالــوا: إنَّ آدم من الله بمنـزلــة إنســان العين من العين، وقــد علم المسلمـون، واليهود، والنَّصـارى؛ بالاضـطرار من دين المرسلين: أنَّ من قـال عن أحد من البشر أنّه جزء من الله، فإنّه كافر في جميع الملل، إذ النَّصارى لم تقل هذا ــ وإن كـان قولهم من أعـظم الكفر ــ لم يقـل أحـد أنَّ عين المخلوقـات هي جـزء الخالق، ولا أنَّ الخالق هو المخلوق، ولا الحق المنزَّه هو الخلق المشبهة)[1].

كذلك أولى كثير من الباحثين المعاصرين جزءاً كبيراً من اهتمـامهم للرد على فكـرة وحـدة الـوجـود، ولم يختلفـوا مـع شيـخ الإسـلام في تكفيـر القـائلين بهـا، وإخراجهم من زمرة المؤمنين، ومن هؤلاء:

الدكتور عبد القادر محمود، الذي يقول: (لا بد لنا من القول بأنَّ نظرية وحدة الوجود تؤدي إلى الإلحاد، على أساس توكيدها لوحدة الإلّـه مع أجزاء الطبيعـة إلى حد يجعل القيام بالذات أو الاستقلال عن هذه الأجزاء أمراً مستحيلاً)[2].

والـدكتور صـابر طعميـة، في قولـه: (وعلى ما زعمـه ابن عربـي وذهب إليـه يتبين لنا، كم هي بعيدة هذه العقيدة عن الإسلام، ومخالفة له تماماً، متعـارضة مـع كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ، إذ الأصــل في هذه المسـألة عنـد المسلم أنْ يعتقد مغايرة الخالق سبحانه لخلقه، وانفصال الموجودات كلها عن موجدها وخالقهـا، ثُمَّ إنَّ وجوده تعالى وجـود أزلي لا بدايـة له ولا نهـاية، ووجـود العالم حـادث له بـداية ونهاية. ولا يغيب عن المسلم ما بين السبب والمسبب، والعلة والمعلول)[3].

أمّا الأستاذ عبد الكريم الخطيب، فيقول: (فـالإلّـه الذي نؤمن بـه، ويؤمن به المؤمنون غير الإلّـه الذي تحدثنا عنه (وحدة الوجود) هذه. إننا نعبد إلّـهاً قائماً على هـذا الوجـود، ومهيمناً عليـه، ومدبـراً له، وممسكـاً به. وهم يحـدثـوننـا عن إلّـه، لا صفة له، ولا عمل، ولا تصريف. إنَّ الإلّـه الذي يعبدونه، هو كل هذا الـوجود، ممثلاً في أحط كائناته، من الذرة والحصـاة، إلى أعلاهـا وأشرفهـا منزلـة! فضع يـدك

---

(١) الفتاوى ٢/١٢٧ ــ ١٢٨، انظر: ٣٧٤ ــ ٣٧٥.

(٢) د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصّوفيّة في الإسلام ٥١٥.

(٣) د. صابر طعمية، الصّوفيّة معتقداً ومسلكاً ٢١٢.

حيث تشاء تجد الإلّـه! ولن يرضى كائن ــ أياً كان ــ أن يكـون بهذا الـوضع الـذي تضع فيه وحدة الوجود (هذا الإلّـه) الذي لا ذاتيـة له. ولخير للكائن أن يكون كائناً ما، من أن يكون لا شيء، أو أن يكون محتوياً في كيانه كل شيء)[1].

على أن فكرة وحدة الوجود لم تعدم الأنصار المؤيدين حتى من غير الصوفية، كمـا لم يعدم القـائلون بها من يـدافعون عنهم أو يؤولـون في كلامهم بمـا يتفق مـع الإسـلام ومبـادئـه الـواضحـة، وفي هـذا الصـدد نتـوقف عنـد أربعـة من البـاحثين المعـاصرين الـذين ترتبط أسمـاؤهم بقيمة علميَّـة خاصـة، وهؤلاء البـاحثـون هم: الدكتور أبو العلا عفيفي، والدكتور أحمد خواجـة، والدكتـور عبد الحليم محمـود، والدكتور حسن الشرقاوي.

أمّا الدكتـور أبو العـلا عفيفي فيحاول أن يلتمس في كـلام ابن عربـي صـواباً يغطي به على ما يظهر من أخطائه، فهو يقـول: (ولكن منطق مـذهب وحدة الـوجود الذي يقضي القضاء التام على كيان أي دين منـزل ويضيع معـالم الألوهيـة بمعناهـا الـديني الدقيق لم يكن لـه ذلك الأثـر الهادم في مـذهب ابن عربـي، فهـو يهدم من ناحية ليبني من ناحية أخرى، بل يبني أحياناً على أنقاض ظاهـر الشريعـة ديناً أعمق في روحـانيَّته، وأوسـع في أفقه، وأكثـر إرضاء للنـزعـة الإنسـانيـة العـامـة من كـل ما تصوره أهل الظاهر من الفقهاء والمتكلمين عن الدين، وهو يحـاول بكل مـا أوتي من قوة وحيلة في الفكر أن يبقي على معنى الألـوهية في مذهبه)[2].

والواقع أنَّ ابن عربـي وهو أكثر من تكلم في وحدة الوجود، لم يخـالف أهل الظاهر فحسب كمـا يذكـر الدكتـور عفيفي، ولم يتخل عن دين سـطحي ليبني على أنقاضه ديناً أعمق، لكنه خالف وبشكل واضـح روح الإسلام وتعـاليمه، وقضى في كتبه على مبادىء العقيدة الخالصة ليقيم على أنقاضهـا نوعـاً من الخيال المـريض، الذي لا يتفـق مع عقل أو دين، ونعرض هنا ما قالـه الدكتـور عبد القـادر محمود في الرد على فكرة الدكتور عفيفي، فهو يقول: (ولا شك أنَّ منطق نظرية وحدة الوجـود

(١) عبد الكريم الخطيب، الله ذاتاً وموضوعاً ٢٢٢.

(٢) فصوص الحكم ١/٤٢ ــ ٤٣.

واضح في قضائه القضاء الكامل على أي دين منزل، فضلاً عن دين الكمال والتمام الإسلام، وقضائه على معالم الألوهية بمعناها الدقيق، ومن هنا نخالف أستاذنا الدكتور أبو العلا عفيفي في رأيه الذي ذكر فيه أنَّ ابن عربي (يهدم ليبني على أنقاض ظاهر الشريعة ديناً أعمق روحانيَّة، وأكثر إرضاء للنزعة الإنسانية، من كل ما تصوره أهل الظاهر من الفقهاء والمتكلمين عن الدين)[1].

أمّا الدكتور أحمد خواجة فهو يرجع بأخطاء القضية كلها إلى قصور أهل السنة عن فهم المعاني الحقيقية لكلام الصّوفيّة، وهي تهمة تقليدية توجه دائماً بغير حق إلى خصوم التصوّف، يقول الدكتور أحمد خواجة: (إلاَّ أنَّ ما نود التأكيد عليه في هذا الباب هو الإبداع الجديد الذي عمل المتصوفة في إغنائه، وهو السموّ بالإنسان إلى درجة تقارب درجة الألوهية، وردم الهوة القائمة بين عالم الغيب وعالم الحس. واختراقهم بسلوكهم ومعارفهم، وانقطاعهم لربهم أستار الحجب وانكشاف الحق لهم. إنَّ المتصوفة في ابتداعهم وتصورهم لعلاقة جديدة بين الإنسان والله قد خرجوا عن المألوف، وهذا ما ينفر منه الفقيه والسني الذي تعوَّد الرهبة والخوف من ربه، ولا يمكنه أن يتصوره إلاَّ متسلط جبار منتقم. وأنَّ الإنسان لا يمكن أن يطمع إلاَّ برحمته. أمّا أن تردم الهوة بين الله والإنسان وينتهي الأمر إلى فناء الذات الخاصة في ذات الألوهية، وأنَّه ما ثَمَّ إلاَّ الله. فوجود العبد وجود الرب، والعكس، ولهذا يمكن أن ينسب إلى العبد ما ينسب إلى الرب من صفات وأسماء. فهذا ما لا يوافق عليه المحافظون على مفهوم سني للإسلام لا يطيقون الحياد عنه، وهذا ما يدفع بالكثيرين إلى مهاجمة التصوّف والتجريح به)[2].

فإذا انتقلنا إلى الدكتور عبد الحليم محمود نجد أنا بإزاء عالم فاضل لا يمكن أن يتطرق شك الدكتور خواجة إلى فهمه لكلام الصّوفيّة ومع ذلك فإن الدكتور عبد الحليم أحس فيما يبدو بأخطاء الصّوفيّة في قولهم بوحدة الوجود، ومن ثَمَّ فهو يحاول أن يفسرها تفسيراً جديداً يتفادى به هذه الأخطاء الهامة ومضمون هذا التفسير

(١) د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام ٥١٥.
(٢) د. أحمد خواجة، الله والإنسان في الفكر العربي والإسلامي ١٧٨ ــ ١٧٩.

الجديد: أنَّ الصّوفيّة لم تقل أبداً بوحدة الوجود بالمعنى الشائع بين الناس، بمعنى وحدة الخالق والمخلوق، وإنَّما حقيقة قولهم هو وحدة الموجود أو الوجود الواحد.

وخلاصة هذه الفكرة تقوم على أساس الوجود الواحد، وهو وجود الله سبحانه وتعالى الحق المستغني بذاته عن غيره، المانح الوجود لكل كائن، المهيمن المحيط قيوم السموات والأرض القائم على كل نفس وكل ذرة وكل خلية. وقد أدرك الصّوفيّة هذه الحقيقة فعرفوا فيها المعنى الحقيقي لـ «لا إلّه إلاَّ الله» فحطموا معالم الشرك كلها بدأً بما في أنفسهم وانتهاء بما في الكون. فلم يعودوا يرون في هذا الكون غير الله سبحانه وتعالى، المتجلي في كل شيء، ومن ثَمَّ ساروا في طريق الربانية المتطلع أبداً إلى السماء، فكان أن عبَّروا عن هذه الحقيقة بتعبيرات ذوقية فهمها غيرهم على غير وجهها الصحيح، وبالتالي حكم على القائلين بها أحكاماً قاسية ظالمة، ليس إلاَّ لأنهم لم يستطيعوا الوصول إلى ما قد وصل إليه أولئك الصّوفيّة[1].

ولكنَّ الذي يذكره الدكتور عبد الحليم محمود في الواقع ليس تعبيراً عن فكرة كبار الصّوفيّة كما عرضوها في كتبهم ورسائلهم، وإنَّما هي فكرة مختلفة تماماً يمكن التعبير عنها بوحدة الإيجاد، أو وحدة الموجود، لا بوحدة الوجود، والفرق بين الفكرتين واضح غاية الوضوح حيث لا تعبر إحداهما عن الأخرى، ولا تتضمن إحداهما الأخرى. وإلى ذلك يشير الشيخ محمد الغزالي، حين يقول: (الكون شيء غير صاحبه، والعالم شي غير الله، ومعرفتنا بالله فيما أوجد لا تعني أنَّ الموجد هو الموجود)[2].

فإذا انتهينا مع مواقف التأييد إلى الدكتور حسن الشرقاوي فإنَّ عبارته تشعر بشكل واضح أنَّه يدرك ما في مذهب وحدة الوجود من مآخذ وسلبيات، ولكنَّه لا يريد أن ينصر الصّوفيّة على حساب أهل السنة، إنَّما يريد أن يكسب رضا الطرفين جميعاً، وليكن المستشرقون هذه المرة هم كبش الفداء، فهم الذين شوهوا

---

(١) انظر: المنقذ من الضلال ٢٦٩ ــ ٢٧٧.

(٢) محمد الغزالي، ركائز الإيمان بين العقل والقلب ١٢١.

كلام الصّوفيّة، وهم الذين أخطأوا في فهـم معانيهم، وهم الذين حرصـوا على نشر تفسيـرهم الخاطىء بقصـد النيل من الإسـلام، وإضعاف وحـدة المسلمين، يقول: (إنَّ من يمسك بحرفية التصوّف ولم يتذوق معناهـا ولم يتعرف على حقـائقها ينـزلق في بحـر من التأويـل والتخمين والتخييل، ويخـرج من النص كأنـه لم يدخـل فيه، ولا يزداد معرفة، بل ربما ازداد جهلاً، وهذا هو الحال مع من يتهمون ابن عربـي بأنّه صاحب نظرية وحدة الوجود، وأنّه مؤسسها وواضع منهجها وتعـاليمها. ونجـد بعض الحاقدين يجاهر بهـذا الاتهام الخـطير للشيـخ ابن عربـي رغم أنّـه صاحب رسـائل حقائق التنزيه، والكشف والتوحيد، حتى أنَّ الصّوفيّـة ارتضوه شيخـاً لهم، فأخـذوا من فتوحاته كشفهم وعلمهم، وأفردوا لفهم روحانية معـانيه وقتهم وعلومهم، وتـذوقوا فعرفوا أنّه الحق، وفهموا مراده فأيقنوا من صدقه.

إلاَّ أنَّ بعض المستشرقين، وهم قوم لم يمـروا بالتجـربة الـذوقية ولم يكشف لهم، ولم يتحقق لهم من هـذا العلم من شيء عجـزوا عن فـهم مـا عبَّـر عنـه ابن عربـي، في كتابـاته، فخلطوا بين الحق وغيـر الحق، ووقعوا في الـظّنّ، وذلك لقصورهم عن الفهم، فاتهمه بعضهم مثل نيكلسون وغيره من تـلامذتـه بأنّـه القائـل بنظرية وحدة الوجود، واعتمدوا على نص صريح يحمل معنى التنزيه والتوحيد.

الواقع أنَّ هذا النص يحمل معـاني لم يألفـوها غمضت عليهم، فـأوَّلوا النص بما يرضي أغراضهم، ويشفي نفوسهم المريضة، فأفسدوا المعاني الجليلة، وسفهوا التسبيحات العظيمة، ووقعوا في نهاية الأمـر حائـرين لا يستطيعـون النهوض بشيء، وذلك بعدما هدموا بأفكارهم أقوالهم، وكأنّهم لم يقولوا شيئاً.

وفي تصورنا أنَّ وحدة الوجود التي يراها بعض الطاعنين على الصّـوفيّة، إنّمـا هي ثمار طيبة لـطول تأملهم العميق في آيـات الله، فرأوا نـور الله وقدرتـه، وأحسوا بجلاله وجماله، وخلقه وإنشائه وإبداعه، ولم يروا شيئاً غيره جلت قدرته)[1].

وغني عن البيـان أنَّ المستشرقين يحتـاجون هنـا إلى من يدافـع عنهم إنصافـاً

---

(١) د. حسن الشرقاوي، من حكماء الأمة ١٩٩ ــ ٢٠٠ وما بعدها.

للحق، وخير ما يقال في هذا الدفاع أنَّ أخطاء فكرة وحدة الوجود، قد اتضحت فحفزت أقلام العلماء المنصفين من المسلمين، وفي مقدمتهم شيخ الإسلام ابن تيمية إلى نقدها ومهاجمتها، وذلك كله قبل أن يظهر الاستشراق ويتجسد على الساحة دور المستشرقين.

والذي نخلص إليه من هذا الاستعراض لوجهات النظر المختلفة حول فكرة وحدة الوجود، هو أنَّ هذه الفكرة بعيدة في جوهرها ومضمونها عن روح الإسلام، هذا فضلاً عمّا تؤدي إليه من النتائج الخطيرة التي تتضح فيها المخالفة الصريحة لهذا الدين.

(ب) نتائج الفكرة:

وكما يمكن إيراد الملاحظات المتقدمة على جوهر فكرة وحدة الوجود، فإنَّ النتائج المترتبة على هذه الفكرة، تثير كثيراً من النقد، بل كثيراً من الاستنكار أيضاً. وأعرض هنا أهم الملاحظات الواردة على هذه النتائج، وذلك فيما يلي:

أولاً ــ وحدة الأديان:

إنَّ وحدة الأديان التي قال بها هؤلاء المتصوّفة تشير في مضمونها إلى وحدة العقيدة، دون أية إشارة إلى وحدة الشريعة، مع أنَّ توحُّد الأديان يقتضي توحُّد الشرائع، أو على أقل تقدير تقاربها، ومع ذلك فإنَّ هذه الأديان التي يوحدون بينها، تختلف في شرائعها اختلافاً جذرياً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى فلو وافقناهم على القول بوحدة العقيدة من منطلق أنَّها مبدأ إسلامي مبني على قوله تعالى: ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب﴾[1].

---

(١) سورة الشورى: الآية ١٣.

إلاَّ أنَّ هذه وحدة مقصورة على الأديان الصحيحة المنزلة من عند الله، والتي تدعو إلى عبادة الله وحده، لا الأديان الوضعية أو الوثنية أو السماوية المحرَّفة.

لكن الذي يفهم من كلام المتصوّفة أنَّ وحدة العقيدة هذه تشمل الأديان الصحيحة وغير الصحيحة، وهذا أمر لا يتفق مع منطق العقل أو أصول الشرع، إذ لا استواء بين الحق والباطن، ذلك أنَّ هذه الأديان التي يوحدون بينها، فيها دين يقول بوحدة الإلّه، ودين يقول بالتثليث، وآخر ينفي وجود الإلّه مطلقاً. فكيف يمكن التوحيد بينها خاصة إذا ما عرفنا أنَّ الحق واحد لا يتعدد؟ وهذا يلزم منه أن يكون واحد منها فقط صحيحاً والبقية باطلة، وإلاَّ لو كانت كلها حقاً لَمَا كان لبعث الرسل عليهم السلام للدعوة إلى عبادة الله وحده ونبذ ما يعبد سواه من آلهة واعتبار عبادتها شركاً يوجب عقاب فاعله أيَّة قيمة أو معنى. ما دامت هذه العبادات كلها حقاً.

فبعث الرسل إذاً عبث، والدعوة إلى إفراد الله بالعبادة عبث، والله مُنزّه عن العبث. ثُمَّ إن ختم الرسالات السماوية بالإسلام يصبح لا معنى له، خاصة وأنَّ الله تعالى قد نص في محكم كتابه على أنَّه لن يقبل من خلقه بعد الإسلام ديناً، فقال عز من قائل: ﴿إنَّ الدين عند الله الإسلام﴾(١).

وقال: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾(٢).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وذلك أنَّه علم بالاضطرار: أنَّ الرسل كانوا يجعلون ما عبده المشركون غير الله، ويجعلون عابده عابداً لغير الله، مشركاً بالله عادلاً به، جاعلاً له نِدّاً، فإنَّهم دعوا الخلق إلى عبادة الله وحده لا شريك له، وهذا هو دين الله، الذي أنزل به كتبه، وأرسل به رسله، وهو الإسلام العام، الذي لا يقبل الله من الأولين والآخرين غيره، ولا يغفر لمن تركه بعد بلاغ الرسالة، كما قال: (إنَّ الله لا يغفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء).

---

(١) سورة آل عمران: الآية ١٩.

(٢) سورة آل عمران: الآية ٨٥.

وهو الفارق بين أهل الجنَّة وأهل النار، والسعداء والأشقياء، كما قال النَّبي ﷺ: «من كان آخر كلامه لا إله إلاَّ الله: وجبت له الجنة»، وقال: «من مات وهو يعلم أنْ لا إله إلاَّ الله: وجبت له الجنَّة»، وقال: «إني لأعلم كلمة لا يقولها عبد عند الموت إلاَّ وجد روحه لها روحاً وهي رأس الدين»، وكما قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلاَّ الله، وأني رسول الله، فإذا قالوها: عصموا مني دماءهم، وأموالهم إلاَّ بحقها، وحسابهم على الله».

وفضائل هذه الكلمة وحقائقها، وموقعها من الدين: فوق ما يصفه الواصفون، ويعرفه العارفون؛ وهي حقيقة الأمر كله؛ كما قال تعالى: ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول إلاَّ نوحي إليه أنَّه لا إله إلاَّ أنا فاعبدون﴾، فأخبر سبحانه أنَّه يوحي إلى كل رسول بنفي الألوهية عمّا سواه وإثباتها له وحده)[1].

والحقيقة أنَّ هذه الدعوة إلى وحدة الأديان، في جوهرها دعوة إلى هدم الأديان جميعها، وبالتالي التحلل من شرائعها، والتزاماتها الدينية، وهذا ما نص عليه الأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق، حين قال: (وبهذه العقيدة هدموا الأديان، وأبطلوا جميع الشرائع، واستحلوا كل المحرمات).

إلى أن قال: (إنَّ القوم في نهاية مطافهم وصلوا إلى هدم الأديان، والتسوية بين الكفر والإيمان)[2].

ومع هذا فإنَّا نجد من الباحثين المعاصرين، من يعتبر هذه الدعوة روحاً طيبة، وسمةً إيجابيةً يمتاز بها الصوفي، وذلك أنَّه سَمَىٰ بنفسه عن التعصب لدين بعينه، وترفَّع فوق الأحقاد والضغائن، وانفتح على العالم بكل أديانه ومعتقداته مساهمة في إيجاد التقارب البشري، وفي هذا يقول الدكتور أحمد خواجه: (يمتاز الصوفي بنزعة إنسانية منفتحة، فهو قد سما بطباعه وأخلاقه الرفيعة فوق الأحقاد والضغائن والتعصب لفرقة من الفرق، أو لدين من الأديان. والصّوفي لا يفرق بين

(١) الفتاوى ٢/٢٥٥ ـ ٢٥٦؛ انظر الفتاوى ٢/٩٨ ـ ١٠٣، ١٢٨ ـ ١٣٠.

(٢) عبد الرحمن عبد الخالق، الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة ١٠٣ ـ ١٠٤.

البشر كسادة وعبيد وأجناس. لقد وسع الصّوفيّون آفاق الديانة الإسلامية لتمتد إلى غيرها من الأديان الأخرى).

إلى أن يقول: (ينتقد أحمد محمود صبحي نزعة ابن عربي الداعية إلى عالمية الأديان، واستغراق المذاهب والمعتقدات في مذهب واحد. ويعتبر أنّ المساواة بين جميع الأديان في العالم خطيئة دينية في نظر معتنقي العقيدة الإسلامية، ويذهب إلى القول بأنّ لا استواء بين الحق والباطل، ولا حياد بين الخير والشر، وهو يعتبر انفتاح المتصوِّفة هذا على بقية الأديان من ضمن سلبيات التّصوف. إلاّ أننا نميل إلى الأخذ بالعنصر الإيجابي في هذه النزعة الإنسانية المنفتحة على بقية الشعوب وبقية الأديان، نزعاً لظواهر التعصب والتفرقة، ونزوعاً إلى الوحدة والتقارب البشري)[1].

وكلام الخواجة هذا مردود بكل ما تقدم، إذ أنَّ وحدة الأديان ليست انفتاحاً وتقارباً بين الملل والشعوب بقدر ما هي قضاء على كل دين.

إذ للانفتاح والتقارب مداه المحدود الذي لا يسيء إلى العقيدة، أو العبادة، أو القيم الأخلاقية المقدسة.

ثانياً ـ الجبر:

إن هذه القضية قد شغلت الكثيرين من المتكلمين والفلاسفة، وأوقعتهم في صراع عنيف، أمّا المتصوفة ومن خلال استعراضنا لآرائهم في هذه المسألة، فإنّنا نجد أنّهم وإن تكلموا فيها، إلاّ أنّهم لم يوفقوا فيها إلى حل، لا بطريق النقل، ولا العقل، ولا الذوق، فأغرقوا في توهيمات خيالية، وافتراضات عقلية، لم تؤد بهم إلى نتيجة، ولم ينتهوا بها إلى شيء يحسم هذه القضية.

فابن عربي مثلاً، يبني هذه القضية على أسس من مذهبه في وحدة الوجود، ويتعمق في بحث تفاصيلها الخطيرة على أساس من العقل وحده، دون أنْ يعتمد

---

(١) د. أحمد خواجة، الله والإنسان في الفكر العربي والإسلامي ١٨٧ ـ ١٨٨.

فيها على نص شرعي، بل إنَّه كثيراً ما يغيِّر معالم النص الشرعي بتوجيه معانيه توجيهاً خاصاً يخدم فكرته، ويرى ابن عربي أنَّ حقيقة هذه الجبرية لا يدركها إلاَّ الخاصة فقط، وذلك لكمال معرفتهم، أمّا عامة الناس فهم يعتقدون أنَّ لهم من الأمر شيئاً، ولهم فيه خياراً.

وكلام ابن عربي هذا مردود بنصوص الكتاب والسنة، اللذين كثرت الإشارات فيهما إلى أنَّ الإنسان ليس مجبراً على سلوك طريق معين، لأنَّ الجبر يتعارض مع التكليف، وبالتالي يلغي الجزاء.

كما أنَّه إذا كانت حقيقة الجبر لا يدركها إلاَّ الخاصة، وهم العارفون كما يسميهم ابن عربي، فلماذا لم يدركها الأنبياء والمرسلون، وهم أخص الخاصة الذين بلغوا كمال المعرفة الإنسانية، والذين كانت دعوتهم جميعاً تنص صراحة أن ليس للإنسان إلاَّ ما سعى، وهذا يفيد حرية الإنسان لا جبريَّة القضاء.

ونحن هنا لن نخوض في تفاصيل هذه القضية، لأنَّها أوسعت بحثاً في كتب العقيدة، وأبحاث علماء هذه الأمة سلفهم وخلفهم(1).

ولكن نشير إلى خطورة ما يلزم عنها من نتائج، وأخطر ما يلزم من القول بالجبر هو أنَّ الإنسان غير مسؤول عن عمله، فالطاعة والمعصية، الخير والشر، الإيمان والكفر كلها مفروضة على الإنسان، لا يد له فيها، لأنَّ الفاعل الحقيقي هو الله لا العبد، وبالتالي فإنَّ العبد غير محاسب عليها. إذ كيف يحاسب الإنسان على أمر لا يملك فيه الخيار. وهذا يعني أنَّ المؤمن والكافر سواء، المطيع والعاصي سواء، الضال والمهتدي سواء، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (فإنَّ من احتج بالقدر وشهود الربوبية العامة لجميع المخلوقات ولم يفرق بين المأمور والمحظور، والمؤمن والكافر، وأهل الطاعة وأهل المعصية، لم يؤمن بأحد من الرسل، ولا بشيء من الكتب، وكان عنده آدم وإبليس سواء، ونوح وقومه سواء، وموسى وفرعون سواء، والسابقون الأولون والكافرون سواء. وهذا الضلال قد كثر في كثير

---

(1) انظر مثلاً فتاوى ابن تيمية م ٨، الرسائل والمسائل ٢/٣٠٠ وما بعدها، وشرح العقيدة الطحاوية. وغيرها من كتب العقيدة.

من أهل التصوُّف والزهد والعبادة)[1].

وشيوع مثل هذه الفكرة، يهدد كيان المجتمع الإنساني، ففي ظل مثل هذا المعتقد تنمحي كل الضوابط الأخلاقية الشرعية، التي تنبني عليها المجتمعات الإنسانية، ذلك أنَّها تقضي على أصلها المهم، وهو قاعدة الثواب والعقاب، ولهذا كان لهذا الرأي خطره العظيم على المبادىء الأخلاقية، التي تحكم حياة البشر فتعم بذلك الفوضى والفساد، وينعدم الأمن، وتتحطم موازين العدالة والخير جميعها.

وقد أشار إلى ذلك كل من الدكتور محمد يوسف موسى، حيث قال: (ممّا لا شك فيه أنَّ متولدات النظرية الخطيرة تؤكد أنَّه لا مكان لأية نظرية أخلاقية تعارف عليها الناس، ولا مكان لإقامة الأخلاق على أساس من الشريعة في نطاق النظرية ومتولداتها على الإطلاق مهما قال بالسنة ودين الحبيب. فإنَّ القول بأنَّ العالم كله مظاهر لله يذهب بالمسؤولية التي هي مناط الجزاء، وبها تنتقض القواعد الأخلاقية من أساسها في هذه الجبرية الشاملة، ولأنَّه ما دام الله قد اتخذني مظهراً له، وصورة لإحدى تجلياته، أو فيوضاته الدائرية اللَّانهائية، فهو الذي يفعل ما أظن أنَّه من فعلي. فكيف تكون مسؤولية، أو كيف يكون جزاء، بل كيف تكون هناك عبادة ما دمنا نحن المحب والمحبوب، والعابد والمعبود، والطالب والمطلوب؟ بل كيف تكون هناك شريعة سماوية على الإطلاق؟)[2].

والدكتور زكي مبارك، في قوله: (إنَّ القول بوحدة الوجود يأتي على قواعد الأخلاق من الأساس، ونحن لا نملك التفريط في قواعد الأخلاق، ولا نملك النيل من أصول القوانين، لأن أقل محاولة من هذا النوع تُعَرِّض المجتمع للفساد، وتسوق الفلاسفة أنفسهم إلى مهاوي الفناء)[3].

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ٢/٣٠٠.

(٢) د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصّوفيّة في الإسلام ٥١١ ـ ٥١٢ نقلاً عن د. محمد يوسف موسى، فلسفة الأخلاق.

(٣) د. زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ١/١٣٨، انظر أيضاً ص ١٣٥ ـ ١٣٦، ١٦٣.

ولا أعتقد أنَّ أحداً بعد الإشارات السابقة يقول بمطابقة كلام الصّوفيّ لكلام أهل السنَّة في موضوع الجبر، اللّهم إلاَّ إذا حمله التعصب الأعمى على تقرير هذه الدعوة الخطيرة، كما فعل د. أحمد خواجة، وقد قال: (إنَّنا إذا قارنا أفكار الصّوفيَّة عن الله وعلاقته بالإنسان، مع المفاهيم السنية لهذه العلاقة عند الفقهاء والأشاعرة، لوجدناها شبه متطابقة، فهم أجمعوا على أنَّ الله تعالى خالق لأفعال العباد كلها، وأنَّ كل ما يفعلونه من خير وشر فبقضاء الله وقدره، وإرادته ومشيئته، قال عز وجل: ﴿قل الله خالق كل شيء﴾. وقال: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾، وقال: ﴿وكل شيء فعلوه في الزبر﴾، كذلك آراؤهم في الاستطاعة، فهم يجمعون على «أنَّهم لا يتنفسون نفساً، ولا يطرفون طرفة، ولا يتحركون حركة، إلاَّ بقوة يحدثها الله تعالى». كذلك قولهم في الأصلح: «إذ أجمعوا على أنَّ الله تعالى، يفعل بعباده ما يشاء، ويحكم فيهم بما يريد، كان ذلك أصلح لهم أو لم يكن، لأنَّ الخلق خلقه، والأمر أمره ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾)[1].

ثالثاً ــ روحانية الجزاء:

إن هذه النتيجة وإن كانت مترتبة على القول بوحدة الوجود، إلاَّ إنَّ القول بها لم يكن مقصوراً على أصحاب هذه الفكرة من المتصوفة، بل إنَّ كثيراً من العلماء قد أشار إلى أنَّ روحانية الجزاء هي مذهب كل صوفيَّة الإسلام[2].

وكذلك الفلاسفة المسلمين كابن سينا، والفارابي، والغزالي الذي أشار إلى ذلك في بعض كتبه[3].

---

(١) د. أحمد خواجة، الله والإنسان في الفكر العربي والإسلامي ١٧٨.

(٢) انظر ابن رشد، تهافت التهافت ٨٣٠.

(٣) ابن سينا: انظر كتابه رسالة أضحوية في المعاد.
الفارابي: وإن كان موقفه في هذا الأمر متضارباً، إلاَّ أنَّ حقيقة معتقده هو روحانية الجزاء.
بل لقد نسب إليه ابن طفيل إنكار المعاد جملة، وذلك هو ما حدى بابن طفيل في كتابه (حي بن يقظان ١١٣) إلى القول: (هذه زلة لا تقال، وعثرة ليس بعدها جبر).
أمّا الغزالي: فإنَّ له في هذاالموضوع رأيين: رأي ظهر به عند الجمهور، وهو يفيد إيمانه =

وأساس الروحانيَّة الصّوفيَّة، هو اعتقادهم أنَّ مادية الجزاء التي تكلَّم عنها القرآن الكريم، والسنة المطهرة، إنَّما وجه الخطاب بها إلى عامة المسلمين لقلة معرفتهم، وعدم استطاعتهم إدراك الروحانيَّة في ذلك، فكان أن خاطبهم القرآن بهذه الصورة الماديَّة التي تحفزهم للعمل، سواء أكان ذلك نتيجة الخوف من العقاب، أم رغبة بالثواب، حيث أنَّ النّفوس البسيطة يكون تأثير الماديَّة فيها أقوى وأبلغ بكثير من تأثير الروحانيَّة، وبما أنَّ غالبية الناس هم من هذه النوعيَّة، فقد جاء الحديث عن الجزاء حديثاً مادياً، ليكون مناسباً ومؤثراً في أولئك العامة.

أمّا بالنسبة للخاصة، وهم قلة في كل زمان ومكان، فهم وحدهم المدركون، أنَّ حقيقة الجزاء، وما يسبقه من بعث، وما يتضمنه من جنَّة ونار، هو روحاني معنوي عقلي صرف، لا أثر للمادية فيه. والحقيقة أنَّ قصرهم مخاطبة النصوص الشرعية بمادية الجزاء على عامة المسلمين، مردود بنص القرآن الكريم الذي عرض لنموذجين من خاصة الخاصة، وهما إبراهيم عليه السلام، والعزير مصوراً لهما البعث بصورة مادية خالصة، قال عز من قائل: ﴿أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال أنَّى يحيي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثُمَّ بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوماً أو بعض يوم قال بل لبثت مائةَ عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يَتَسَنَّه وانظر إلى حمارك ولنجعلك آية للناس وانظر إلى العظام كيف نُنْشِزُها ثُمَّ نكسوها لحماً فلما تبين له قال أعلم أنَّ الله

= بالمعاد الجسماني، وإنكاره على الفلاسفة اعتقادهم بروحانية الجزاء.
انظر كتابه (تهافت الفلاسفة).
وفي بعض كتبه نسب هذا الرأي إلى الصّوفيَّة أيضاً. وبما أنَّه في كتابه (المنقذ من الضلال ٨٠) صرَّح بأنَّه يؤيد مذهب الصّوفيَّة ويعتنق اتجاههم، فهو إذاً يقول بروحانية الجزاء على نحو ما يقرر الصّوفيَّة. وذلك هو ما استنتجه ابن طفيل في رسالته (حي بن يقظان)، على أنَّ الأمر لا يحتاج إلى عناء المقارنة، وجهد الاستنتاج، ذلك أنَّنا نرى الغزالي في كتابه (معارج القدس ١٤٧ وما بعدها) ينص صراحة على اعتناقه لمذهب روحانية الجزاء، وكذلك في (معراج السالكين ١٥٨ وما بعدها) وفي (المضنون به على غير أهله ١٤٢ وما بعدها).
ويبدو أنَّه كان لا يصرح بهذا الموقف، إلاَّ لخاصة تلاميذه.

على كل شيء قدير وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ أربعةً من الطير فصرهنَّ إليك ثُمَّ اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثُمَّ ادعهن يأتينك سعياً واعلم أنَّ الله عزيز حكيم﴾[١].

فإذا كان البعث مادياً، لزم أن يكون ما بعده من جزاء جنَّة ونار مادياً أيضاً، وهذا لا يسمح بوجود الروحانية الصرفة في هذه القضية.

فلو كان موضوع مادية البعث مقصوراً على عامة الناس، لما صوَّر الله سبحانه وتعالى ذلك لاثنين من أخص الخاصة، كما وضحت ذلك الآيات السابقة.

وخلاصة القول أنَّ روحانية الجزاء، ليست حقيقة لا يدركها إلَّا خاصة الصّوفيَّة، وإنَّما هي خروج سافر على نصوص الكتاب والسنة ومقررات الشرائع السماوية جميعها، وهذا ما أشار إليه الدكتور محمد يوسف موسى حين قال: (هكذا تصل نظرية وحدة الوجود بنا، إلى هذا المقام الذي يؤكد الخروج على المقررات الإسلاميَّة، في معنى الفناء الدنيوي، والبعث، والجزاء الأخروي)[٢].

رابعاً ـ الحقيقة المحمدية:

إن نظرية الحقيقة المحمدية لو قرئت كنظرية مستقلة ومنفصلة عن فكرة وحدة الوجود، لكان لها خطرها الكبير الذي يستتبع الكثير من النقاش والتساؤلات، لكنها وهي مقترنة بوحدة الوجود، فإنَّ خطرها يبدو أهون بكثير، ذلك لأنَّها نتيجة لازمة لفكرة تقوم في أساسها على سريان الذات الإلّهية، في صور الكائنات التي هي عبارة عن تجسدات لتلك الذات. وهذه التجسدات تتفاوت في مراتبها حسب الصورة المتجسدة فيها.

وبما أنَّ الإنسان هو أعلى هذه التجسدات، والأنبياء هم أشرف الخلق،

---

(١) سورة البقرة: الآيتان ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

(٢) د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصّوفيَّة في الإسلام ٥١١، نقلاً عن د. محمد يوسف موسى، فلسفة الأخلاق.

ومحمد ﷺ هو أفضل الأنبياء، فمن المنطقي إذاً أن يكون هو أكمل هذه التجسدات، وأعلى هذه التجليات، لأنَّ من يُسلِّم بتجسد الآلهة في الكائنات، فأمر منطقي أن يقرر أنَّ أعلى هذه التجليات يتحقق في أشرف الكائنات.

فالخطأ الجوهري إذاً في أساس الفكرة، لا في نتيجتها اللاَّزمة، ومع هذا فإنَّ فكرة الحقيقة المحمدية لا تعدو أن تكون خرافة لا مستند لها من الواقع، ذلك أنَّ القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، قد أكدا في أكثر من موضع بشرية الرسل جميعاً، بما فيهم محمد ﷺ، وحقيقي أنَّ محمداً ﷺ قد اتصف بصفات وشمائل، قبل البعثة وبعدها، جعلته أقرب صورة للكمال الإنساني، ورفعته في مجتمعه إلى مرتبة لم يصل إليها غيره، إلاَّ أنَّ ذلك كله لم يخرجه عن نطاق بشريته بما تقتضيه هذه البشرية من لوازم نصت عليها آيات القرآن والسنة النبوية، والتي نورد بعضها على سبيل المثال:

قال تعالى: ﴿قل إنَّما أنا بشر مثلكم يوحى إليَّ أنَّما إلٰهكم إلٰه واحد﴾[1].

إذاً فالفارق الوحيد بين الرسول وبين عامة البشر، هو الوحي والرسالة، أمَّا ما سوى ذلك من مستلزمات البشرية فهم فيه سواء.

قال تعالى: ﴿وقالوا مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق﴾[2].

فكان الجواب: ﴿وما أرسلنا من قبلك من المرسلين إلاَّ أنَّهم ليأكلون الطعام ويمشون في الأسواق﴾[3].

ومن مستلزمات البشرية أيضاً، ما أثبته تعالى للرسل من الزواج، والإنجاب، قال تعالى: ﴿ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك وجعلنا لهم أزواجاً وذرِّية وما كان

---

(١) سورة الكهف: الآية ١١٠.
(٢) سورة الفرقان: الآية ٧.
(٣) سورة الفرقان: الآية ٢٠.

لرسول أن يأتي بآية إلاَّ بإذن الله لكل أجل كتاب﴾[1].

ومن سرت عليه لوازم البشرية كلها، فلا بد لـه أن يؤول مصيره إلى مـا ينتهي إليـه البشر، ألاَ وهـو الموت، وفي ذلـك قال تعـالى: ﴿وما محمـد إلاَّ رسول قـد خلت من قبله الرسل أفـإن مات أو قتـل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئاً وسيجزي الله الشاكرين﴾[2].

وقال: ﴿وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفإن مت فهم الخالدون﴾[3].

وقال: ﴿إنَّك ميت وإنَّهم ميتون﴾[4].

وتحسم مسـألة البشـرية هـذه بأنَّ الإنسـان مهما كـان لا يملك لنفسـه من الله شيئاً، ولا يدري ما الله فاعل به، قال تعالى: ﴿قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً إلاَّ ما شاء الله ولـو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخيـر وما مسني السـوء إن أنا إلاَّ نذير وبشير لقوم يؤمنون﴾[5].

هذا موقف القرآن من بشرية الرسول ﷺ، فما موقف صاحب الشأن نفسه من هذه القضية. . ؟

يقول ﷺ وكأنـه يخاطب من سيقـول بهذه المقـالة: (لا تـطروني كما أطـرت النصارى ابن مريم، فإنَّما أنا عبده، فقـولوا عَبْـدُ الله ورسولـه). رواه ابن عباس عن عمر[6].

ويقول ﷺ: «سددوا، وقاربوا، وأبشـروا، فإنَّـه لا يُدخِـل أحداً الجنـة عمله، قالوا: ولا أنت يا رسول الله، قـال: ولا أنا، إلاَّ أن يتغمـدني الله بمغفرة ورحمـة».

---

(١) سورة الرعد: الآية ٣٨.
(٢) سورة آل عمران: الآية ١٤٤.
(٣) سورة الأنبياء: الآية ٣٤.
(٤) سورة الزمر: الآية: ٣٠.
(٥) سورة الأعراف: الآية ١٨٨.
(٦) فتح الباري، كتاب أحاديث الأنبياء ٤٧٨/٦.

روته عائشة[1].

فـإذا كان الـرسل وهم النمـاذج القصوى للكمـال البشـري، ومحمـد ﷺ بين الرسل هو المثل الأعلى وقـد نسب إليه مثـل هذه اللّوازم البشـرية، فـإنَّ نسبتها إلى غيره أولى وأجدر، أياً كان هذا الغير.

وبذا تبقى الحقيقة المحمدية مجرد فكرة لا مـوضوع لهـا، وخرافـة قصد بهـا النيل من الإسلام ونبيه ﷺ، وهذا ما أشار إليه الأستاذ محمد فهر شقفة حين قال: (والواقع أنَّ فكرة الحقيقة المحمدية خرافة جديدة، أتى بها غلاة المتصوفة لتشكيك المسلمين في أصول دينهم ودعائمه الأساسية، وهي نظريـة مأخـوذة من النّصرانيـة، ينقضها القرآن الكريم بنصوص صريحة)[2].

أمّا ما اعتمد عليه الصّوفيّة من الأحاديث الكثيرة، التي تعـزز تصورهم لفكـرة الحقيقـة المحمديـة، فقد أفتى شيـخ الإسلام ابن تيميـة بأنَّ أكثـرها من الأحـاديث المـوضوعـة، وما صـح فيها من هـذه الأحاديث فـإنّهم يعمدون إلى تـأويله تـأويـلاً فاسداً، بحيث يتفق مع تصورهم، ومن ثَمَّ فإن ابن تيمية قد اعتبر ذلك من الغلو في الدين، وكَفَّرَ القائلين بهذه الفكرة، بل واعتبر ذلك أبين الكفر وأقبحه[3].

أمّـا سميح عـاطف الزين، فيقـول: (فهل يجـوز إذاً أنْ نتقول على الله وعلى رسوله، وأنَّ نستنبط النظريات، ونبتدع الأفكار التي تخالف الحقيقة والواقع.

وهل الحقيقة المحمـدية وواقعهـا إلاّ ما يشهـد به تـاريخ محمـد ﷺ وسيرتـه الشـريفة، ومـا يؤكده كتـاب الله المبين الذي لا يـأتيه البـاطل من بين يـديـه ولا من خلفه)[4].

---

(١) فتح الباري، كتاب الرقائق ١١، باب القصد والمداومة على العمل ٢٩٤.

(٢) محمد فهر شقفة، التصوف بين الحق والخلق ٧٥ وما بعدها.

(٣) انظر ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل م ١٦٣/١ وما بعـدها، م ٣٥/٢ ومـا بعدهـا؛ وانظر سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب؛ تيسير العـزيز الحميـد في شرح كتـاب التوحيد ٢٢١، ٢٦٠ وما بعدها.

(٤) سميح عاطف الزين، الصّوفيّة في نظر الإسلام ٤٨٧ ــ ٤٨٨.

فهذه النظرية إذاً مناقضة لمبادىء الإسلام وتعاليمه التي جاء بها الرسول الكريم ﷺ، وهي محاولة خطيرة وجريئة لإخراج المسلمين عن هذه الأصول الثابتة، وهذا ما أشار إليه الأستاذ خالد محمد علي الحاج عندما قال: (وهذا القول يناقض تعاليم الإسلام، وما جاء به رسول الإسلام، وهم يريدون بذلك إفساد الدين، وإخراج أتباع رسول الإسلام عن حظيرة الإسلام)[1].

وخلاصة ما نصل إليه بعد هذا التعقيب على نظرية وحدة الوجود وما ترتب عليها من نتائج، أنَّها مرفوضة من الناحية الشرعية والعقلية، ومتعارضة مع الركائز الأساسية التي قامت عليها تعاليم الإسلام، وهذه الحقيقة التي أغفلها أولئك المتصوفة، قد تنبه لها المستشرق نيكلسون، فقال: (إنَّ الإسلام يفقد كل معناه، ويصبح اسماً على غير مسمى، لو أنَّ عقيدة التوحيد المعبر عنها بـ (لا إله إلَّا الله) أصبح المراد بها: (لا موجود على الحقيقة إلَّا الله). وواضح أن الاعتراف بوحدة الوجود في صورتها المجردة قضاء تام على كل معالم الدين المنزَّل، ومحو لهذه المعالم محواً كاملاً)[2].

ويوافقه على ذلك، الأستاذ عبد الكريم الخطيب، في قوله: (إنَّ الدين ينكر أشد الإنكار هذه الوحدة، التي تلغي كل قانون، وتبطل كل شريعة، وتمحو كل نظام، وتقضي على كل منزع للتحول من حال إلى حال. إنَّها تخلط الأشياء جميعاً خلطاً لا يستبين منه جميل أو قبيح، وحسن أو رديء، وطيب أو خبيث. وتلك وحدة مشؤومة، تمحو ذاتية الكائنات، وتفسد على الإنسان وجوده)[3].

بل الحقيقة إنَّ كل ما قاله الصّوفيَّة في الاتصال الكوني العام، بعيد كل البعد عن روح الإسلام كما تقدم.

***

---

(١) خالد محمد على الحاج؛ الكشاف الفريد عن معاول الهدم ونقائض التوحيد ٢/٢٤٥.

(٢) رينولد نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه ٣٠٢.

(٣) عبد الكريم الخطيب، الله ذاتاً وموضوعاً ٢١٤.

ثانياً: الشيخ

يمثِّل الشيخ عند الصّوفيَّة وسيلة بالغة الأهمية من وسائل الاتصال، ذلك أنَّ الطريق الطويل حافل بالمزالق والظلمات. ومن ثَمَّ كانت الحاجة ماسة إلى رائد له خبرته الخاصة لعبور مزالقه، وهداية مريديه.

والواقع أنَّ المسألة تبدو منطقية من هذه الجهة، فاليد الغضة تحتاج إلى يد قوية تشد عليها، والأقدام المضطربة تحتاج إلى من ينظم خطاها المتخبِّطة على الطريق، غير أن المبالغة الشديدة، والتعصُّب الأعمى، سرعان ما يخرج بالتصور الصوفي للشيخ عن مقاييس المنطق، ويشتط به عن تعاليم الدين. فقد رأينا كيف يشل التصوُّف إرادة المريد، حيث لا يبقى له من هذا الاسم إلَّا بمقدار توجُّه إرادته إلى تقديس شيخه وتعظيمه.

وهل يتصوَّر تعطيل للفكر أو شلل للإرادة أكثر من أن يكون المريد بين يدي شيخه كالميت بين يدي غاسله. إنَّه الأدب القهري الذي يفرض الطاعة المطلقة، ويلغي شخصية المريد إلغاءً تاماً، ويلغي قبل ذلك امتثاله لشرعه وثقته بدينه، حتى أنَّ الشيخ لو وقع أمام مريده في أشنع المنكرات، فليس للمريد أن يسيء الظن به، فضلاً عن مقاومته والاحتجاج عليه. وهم يستندون في ذلك إلى قصة موسى عليه السلام مع العبد الصالح الذي اشتهرت تسميته بالخضر، إذ تشير القصة عندهم إلى ما كان يجب على موسى نحو شيخه الخضر من الأدب الذي يمنع مناقشته فيما يبدو خروجاً على الشرع أو مجافاة للدين. والحقيقة أنَّ القصة ليس فيها شيء مما ذكروه بل هي حجة عليهم لا لهم، وفي ذلك يقول ابن تيمية، رحمه الله: (ومن احتجَّ في ذلك بقصة موسى مع الخضر كان غالطاً من وجهين:

أحدهما: أنَّ موسى لم يكن معوثاً إلى الخضر، ولا كان على الخضر

اتِّباعه، فإنَّ موسى كان مبعوثاً إلى بني إسرائيل، وأمّا محمد ﷺ فرسالته عامة لجميع الثقلين الجن والإنس. ولو أدركه من هو أفضل من الخضر: كإبراهيم وموسى وعيسى وجب عليهم اتِّباعه، فكيف بالخضر سواء كان نبياً أو ولياً، ولهذا قال الخضر لموسى: (أنا على علم من علم الله، علَّمنيه الله لا تعلمه؛ وأنت على علم من علم الله، علمكه الله، لا أعلمه) وليس لأحد من الثقلين الذين بلغتهم رسالة محمد ﷺ أن يقول مثل هذا.

الثاني: أنَّ ما فعله الخضر، لم يكن مخالفاً لشريعة موسى عليه السلام، وموسى لم يكن علم الأسباب التي تبيح ذلك، فلمّا بيَّنها له وافقه على ذلك، فإن خرق السفينة ثُمَّ ترقيعها لمصلحة أهلها، خوفاً من الظالم أن يأخذها، إحسان إليهم وذلك جائز، وقتل الصائل جائز، وإن كان صغيراً، ومن كان تكفيره لأبويه لا يندفع إلَّا بقتله جاز قتله، قال ابن عباس رضي الله عنهما لنجدة الحروري لمّا سأله عن قتل الغلمان ــ قال له: ــ إن كنت علمت منهم ما علمه الخضر من ذلك الغلام فاقتلهم، وإلَّا فلا تقتلهم، رواه البخاري. وأمّا الإحسان إلى اليتيم بلا عوض والصبر على الجوع، فهذا من صالح الأعمال، فلم يكن في ذلك شيء مخالفاً شرع الله)[1].

ويعطينا الدكتور أحمد بناني مزيداً من البيان حول هذه النقطة فهو يقول: (هذه قصة الخضر وموسى عليهما السلام، فننظر فيها بعين منصفة، وفكر غير متعصِّب ولا متحيِّز، بل ننظر فيها بعقل محايد لنتبيَّن هل فيها حجة لما يزعمه المتصوِّفة، أو فيها حجة عليهم.

أولاً: القياس الذي جاء في كلامهم بين ما يجب للشيخ منهم وما جاء في قصة الخضر قياس مع الفارق كما تقدم، فإن الشيخ الذي أوجبوا على المريد طاعته شخص عادي مكلف بما جاء به النبي ﷺ، أمّا الخضر عليه السلام فهو شخص منحه الله تعالى من عنده رحمة وعلَّمه من لدنه علماً ــ كما جاء في النص

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى ١١/٢٦٣ ــ ٢٦٤، انظر مجموعة الرسائل والمسائل ٢/٧٦.

الكريم ـ فأين شيخ الصوفية من هذا الشخص الذي ميَّزه الله تعالى، وأنزل فيه آية في كتابه الكريم، وأخبر أنَّه غير مأمور بشريعة موسى، بل علمه من الله مباشرة.

ثانياً: بعد هذا الفرق العظيم بين الخضر عليه السلام وبين غيره من المشايخ، فإنَّ موسى عليه السلام لم يكن مطيعاً للخضر طاعة عمياء. كما هو مطلوب من المريد في التصوُّف، بل كان يعارضه ويناقشه فيما جاء، ليتعلَّمه منه. كما جاء في الآيات المذكورة فعارضه في خرق السفينة ﴿أخرقتها لتغرق أهلها لقد جئت شيئاً إمراً﴾، وعارضه وناقضه في قتل الغلام ﴿أقتلت نفساً زكيةً بغير نفس لقد جئت شيئاً نكراً﴾، وعارضه أيضاً في إقامة الجدار في قرية أَبَى أهلها أن يضيفوهما: ﴿لو شئت لاتَّخذت عليه أجراً﴾.

وبعد هذا فلم يترك موسى الخضر حتى نبَّأه بالحكمة فيما أتاه من أعمال. فهل كان موسى في هذه القصة مطيعاً للخضر الطاعة العمياء التي يطلبها الصّوفيَّة من المريد؟ فأين الحجة في طلب الطاعة العمياء من المريد للشيخ في هذه القصة؟ إلاَّ إذا قلنا أنَّ موسى عليه السلام كان مخطئاً في كل ما فعله مع الخضر عليهما السلام. وهذا ما لم يقله القرآن. وحاشا أن يتكرر الخطأ من النَّبي بهذه الصورة، إن كان ذلك خطأً فعلاً. والدليل من القرآن الكريم أن الخضر عليه السلام قال لموسى عليه السلام في أوَّل صحبتهما: ﴿إنَّك لن تستطيع معيَ صبراً﴾.

أي أنَّه كان يعرف أنَّ موسى عليه السلام لتمسُّكه بالشرع الذي أنزل الله إليه سيندفع إلى إنكار ما يراه منكراً، ولو صدر عن الخضر نفسه، لأنَّ هذا هو الوضع السليم للمؤمن الحق.

ولكن حين يعرف سر العمل الذي أنكره، ويعلم أنَّه صادر من الله تعالى لا من عبد مثله لا يملك لنفسه ضرراً ولا رشداً، هنا يرتفع الإنكار، ويحل محله الاستسلام والطاعة. لذلك قال الخضر عليهما السلام في نهاية صحبتهما: ﴿وما فعلته عن أمري ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبراً﴾.

وبعد هذا الشرح يتَّضح لنا أنَّ القصة فيها حجة على الصّوفيَّة لا لها، وأنَّ طرد كلام الصّوفيَّة يؤدي إلى التسليم بأنَّ الشيخ والولي يجوز أن يأتي بما ينكره

الشرع، ويجب على المريد حينئذٍ أن يتتبعه في ذلك بدون إنكار عليه. وهذا غاية الفساد والضلال والعياذ بالله.

مع أنَّ القصة ليس فيها خروج على الشريعة، كما بيَّن الشيخ ابن تيمية)[1].

على أنَّ المسألة لا تقف عند حدود الأدب المصطنع لعلاقة المريد بشيخه، بل إنَّها لتأخذ شكل العقيدة الثابتة في قدرة الشيخ التي لا تحد، وبركته الخارقة التي تعلو فوق ثبات النواميس، وصرامة الأسباب، فهم يستعينون به في قضاء الحوائج، ويلجؤون إليه في تفريج الكربات، ولا يغير موته من الأمر شيئاً، بل إنَّ الموت يزيده قدرة وبركة. ومن ثَمَّ نشأت بدعة إقامة الأضرحة، وشد الرحال إليها، والتمسح بالقباب، والتماس البركة من الأعتاب، وهو شرك صريح يتنافى تماماً مع أصول العقيدة، ومبادىء الدين. ولكنهم يزعمون أنَّ الأمر لا يعدو مجرد التوسل بهؤلاء الشيوخ عند الله الذي لا يرد لهم مطلباً. وهي نفس الحجة البالية القديمة التي تذرّع بها مشركو العرب في عبادة أصنامهم، يقول سبحانه وتعالى: ﴿والذين اتخذوا من دونه أولياء، ما نعبدهم إلَّا ليقربونا إلى الله زلفى﴾[2].

وإلى هذا المعنى يشير شيخ الإسلام ابن تيمية حيث يقول: (وقد يخاطبون الميت عند قبره، سل لي ربك، أو يخاطبون الحي وهو غائب، كما يخاطبونه لو كان حاضراً حياً، وينشدون قصائد يقول أحدهم فيها: يا سيدي فلاناً! أنا في حسبك، أنا في جوارك، اشفع لي إلى الله، سل الله لنا أن ينصرنا على عدونا، سل الله أن يكشف عنا هذه الشدة، أشكو إليك كذا وكذا، فسل الله أن يكشف هذه الكربة، أو يقول أحدهم: سل الله أن يغفر لي. ومنهم من يتأول قوله تعالى: ﴿ ولو أنَّهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحيماً﴾، ويقولون: إذا طلبنا منه الاستغفار بعد موته، كنا بمنزلة الذين طلبوا

---

(١) د. أحمد بن محمد بناني، موقف الإمام ابن تيمية من التصوف والصّوفيّة ٢٢٠ ــ ٢٢٢ (رسالة ماجستير).

(٢) سورة الزمر: الآية ٣.

الاستغفار من الصحابة، ويخالفون بذلك إجماع الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر المسلمين، فإنَّ أحداً منهم لم يطلب من النبي ﷺ بعد موته أن يشفع له، ولا سأله ولا ذكر ذلك أحد من أئمة المسلمين في كتبهم، وإنَّما ذكر ذلك من ذكر من متأخري الفقهاء)[1].

والغريب في قضية الشيخ والمريد، أنَّ أبناء كل طريقة يتعصَّبون لشيخهم على حساب شيوخ الطرق الأخرى، فهم يجرحون ويلمزون، ويخصون شيخهم بالبركة، والخوارق وعلو المنزلة عند الله عزَّ وجلَّ، فانتهى الأمر بنوع من التعصُّب الطائفي يذكرنا بالحزبية السياسية، أو التعصب القروي، وإن كان أخطر كثيراً من كلا التعصّبَين، لأنَّه تعصب باسم الدين وهو في الوقت ذاته خروج آثم على مبادىء الدين.

وهكذا قصد بالشيخ أن يهدي الحيارى لشعائر الطريق، فانحرف بهم عن جادة القصد ليزدادوا حيرةً وضلالاً. والتمست لديه الحقيقة الضائعة، فزادت الحقيقة على يديه بعداً وضياعاً. واتخذ وسيلة ضرورية لتصحيح العقيدة والشريعة، فهدمت على يديه العقيدة والشريعة في قلوب مريديه.



---

(١) ابن تيمية، قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ١٨، انظر الفتاوى ٥٢٧/١١.

ثالثاً: حالات الاتصال

تمثل حالات الاتصال في طريق السالكين، منطقة محظورة تماماً على غير الواصلين من الصّوفيَّة، الذين أتيح لهم بعد الجهد الجهيد الذي يصحبه دائماً التوفيق الإلّهي الأسمى، أن يقطعوا المراحل الطويلة، ويقتحموا الصخور الوعرة، ويجتازوا المزالق المخيفة، حتى انتهت بهم تلك الخطوات اللّاهثة إلى أقصى ما رسموا لأنفسهم من آمال، وأسمى ما طمحوا إليه من غايات. إنَّها فيما يصوِّرون الرحاب المقدسة العليا، التي يقع لهم فيها من التجليات الإلّهية، والفيوضات الربانية، بقدر ما تهيأت أنفسهم له، من أنس يغمر القلوب بألذ المشاعر وأسماها، إلى سكر يذهل عن كل ما سوى الحضرة، من علائق وشواغل إلى فناء في خضم التجليات يتحقق به شرف الصوفي وكماله.

وهذه التجربة المتفردة كل التفرد، الخاصة غاية الخصوص، يعبر عنها كل واصل التعبير الذي يناسب حظه منها، وعلمه بدقائقها، وقدرته على تصويرها، ومن ثَمَّ فقد اختلفت العبارات، وتباينت الأساليب، وتفاوتت الألفاظ بين الوضوح والغموض، وبين السهولة والصعوبة، وبين الحقيقة والمجاز، ويوشك أن يكون القدر المتفق عليه بينهم في ذلك، هو أنَّ المسألة لا تعدو أن تكون تجربة شخصية، تقصر عنها العبارة، ويصعب أن يتجه إليها الفهم والتحليل، إذ المرجع في هذه التجربة هو خوض غمارها، ومعايشة حلاوتها، ومن ذاق عرف، ومن حرم انحرف. أي أنَّ الذوق هو الشرط الأساسي للحديث عن هذه التجربة وهو حديث لا يوصف في آخر الأمر بغير العجز والقصور.

ولكن هذه العقبة الكؤود التي يضعها الصّوفيَّة لا ينبغي أن تمنعنا من النقد، أو تصرفنا عن التحليل، ذلك أنَّهم قد أباحوا لأنفسهم التعبير عنها، فكان من

المنطقي أن يتجه النقد إلى تعبيرهم، لا سيَّما إذا ارتكز هذا النقد إلى أُسس راسخة من مبادىء الإسلام وأصوله.

غير أنَّ هنالك تحفظاً وحيداً لا بد أن يحتل مكانه إلهام بين يدي هذا النقد وهذا التحفظ، هو ضرورة التركيز على السمات العامة التي تأخذ غالباً شكل الطابع المشترك بين الصّوفيَّة، ولست أريد بذلك مجرد الإيجاز في نقدي لمثل هذا الموضوع الدقيق، وإنَّما أريد قبل أي اعتبار آخر تحرّي الإنصاف في هذا النقد، ذلك أنَّ كثيراً من المزالق التي وقع فيها بعض المعبِّرين عن حالات الاتصال قد تفاداها البعض الآخر، وتفادى بهذا أن يكون هدفاً للنقد، أو عرضة للهجوم، وفي ضوء هذا التحفظ أسير في نقد هذا الجانب من جوانب النظرية، فقد عرفنا أنَّه يتضمَّن ثلاث نقاط يكثر حديث الصُّوفيَّة عنها، وهي:

١ ــ الأُنس.
٢ ــ السُّكر.
٣ ــ الفناء.

الأُنس:

الأنس عند الصّوفيَّة هو أقل النقاط الثلاث شططاً وبعداً عن الصواب، ومع ذلك فثمة ملاحظتان أساسيتان على حديثهم عن الأنس، كعلاقة بين الصوفي وربه، أو كحالة من حالات الاتصال.

أمّا الملاحظة الأولى: فهي أنَّ الأنس بمعناه اللغوي[1] لا يمكن أن يكون تعبيراً عن هذه الحالة المتفردة، ذلك أنَّ الدلالة اللغوية للفظ الأنس تقتضي أن

---

(١) الأنس في اللغة خلاف الوحشة، يقال: أنس به وإليه، سكن إليه وذهبت وحشته ويقال: أنست به أنساً، ولي بفلان أنس.
راجع: لسان العرب، م ٦، حرف (السين) ١٢، الصحاح م ٣، باب السين، فصل الألف ٩٠٦، المصباح المنير ١، كتاب الألف، مادة (أنس) ٢٥، تاج العروس م ٤، باب السين، فصل الألف ١٠٠، محيط المحيط، باب الهمزة ١٩، المعجم الوسيط ١/٢٩.

يكون علاقة بين متجانسين، وقد جلَّ جناب الحق أن يكون له جنس أو شريك.

أمّا الملاحظة الثانية: فهي أنَّ لفظ الأنس في تصوير العلاقة بين الله سبحانه وأحد من خلقه لم يرد لا في القرآن الكريم، ولا في السنَّة النبويَّة، ولا على لسان أحد من السلف الصالح.

وإنَّما الذي ورد كثيراً، ألفاظ أخرى تقترب في معناها قليلاً أو كثيراً من معنى الأنس الصوفي، وتتضمَّن هذه الألفاظ سعادة القلب بذكر الله، ويقين الإيمان بمعيّته ونصره، إذا تكالبت الشدائد، وأحدقت الخطوب، ومن هذه الألفاظ:

* لفظ (الربط على القلب) في نحوِ قوله تعالى بصدد الحديث عن أصحاب الكهف: ﴿وربطنا على قلوبهم إذ قاموا فقالوا ربُّنا ربُّ السموات والأرض لن ندعوا من دونه إلَهاً لقد قلنا إذاً شططاً﴾[1].

وقوله: ﴿وأصبح فؤاد أمِّ موسى فارغاً إن كادت لتبدي به لولا أن ربطنا على قلبها لتكون من المؤمنين﴾[2].

* ومن هذه الألفاظ أيضاً لفظ (التثبيت) في قوله تعالى: ﴿يثبِّت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة﴾[3].

* ومنها أيضاً لفظ (الاطمئنان) في نحو قوله جلَّ ذكره: ﴿الذين آمنوا وتطمئنُّ قُلُوبُهُم بذكر الله ألَا بذكر الله تطمئنُّ القلوب﴾[4].

ولعل أكثر الألفاظ وروداً في القرآن الكريم وتعبيراً عن هذا المعنى هو لفظ (السكينة)، وبه صور سبحانه حال نبيه ﷺ في موقف من أعصب المواقف، حين لم تكن لديه عدة سوى استحضاره لمعية الله والائتناس إلى قدره العادل، فأكسبه ذلك قوة هائلة لا تهزها عواصف الباطل، وسعادة كاملة لا يهزها خوف العدو بعدده وعتاده، يقول سبحانه وتعالى: ﴿إلَّا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا

---

(١) سورة الكهف: الآية ١٤.

(٢) سورة القصص: الآية ١٠.

(٣) سورة إبراهيم: الآية ٢٧.

(٤) سورة الرعد: الآية ٢٨.

ثـاني اثنين إذ هما في الغـار إذ يقول لصـاحبـه لا تحـزن إنَّ الله معنـا فـأنـزل الله سكينته عليه﴾[1].

والمعتدلون من الصّوفيَّة يعبِّرون عن ذلك كله بهـذا اللفظ الغريب، وهـو لفظ (الأنس)، والمتـطرِّفون منهم يعبِّـرون بهذا اللفظ عينـه عما يجـده المـرء من الأنس بذات الله حال الاتصال، وعلى نحو ما يكون بين إنسـان وآخر، حتى إذا استشعـروا أن الأنس يقتضي سقوط الهيبة، ورفع التكليف ـ على حد التعبير الدّارج ـ اضطروا إلى تقييد الأنس بقولهم: (مع عدم سقوط الهيبة). والواقع أنَّ هذا القيد يتنافى صراحـة مع الدلالة اللغوية المباشرة للفظ (الأنس).

وهكذا لا يكاد الصّوفيَّة يصححـون مرادهم بلفظ (الأنس)، حتى يفقـدوا هذا اللفظ دلالته الأصلية الأولية.

على أنَّ هنالك مأخذ آخر على الأنس الصوفي، فقـد رأينا أصحـاب السكينة ونحوها يزدادون قوة في منازلة البـاطل، وخـوض غمار الحيـاة، وينهضون بـدورهم الإيجابـي في معايشـة الناس، وتصحيـح أخطائهم، ومقـاومة خـطاياهم، متـطلِّعين دائماً إلى مستقبل أفضل للبشرية.

أمّـا أصحـاب الأنس الصـوفي، فهم في غـالب أحـوالهم معتـزلـون للنـاس، منسلخـون من المجتمع، مشتغلون بـأنسهم عمّـا سـواه من أمـور الـدنيـا وشـواغـل الحيـاة، مغفلون لواجبـاتهم الاجتماعيـة التي يلقيهـا الـدين على عـواتقهم قبـل أن تشرعها النظم والتقاليد.

ويبـدو أنَّ هذا الـدور السلبـي هـو الـذي يجتـذب كثيـراً من الصّـوفيَّـة، فهم يعبِّرون عنه بوجوه شتى، ويتلمَّسون له الأسس والمبررات.

وقـد تحدث ابن القيم رحمـه الله عن الأنس الصوفي حـديثاً طـويـلًا، وكـان محور هذا الحديث هو درجـات الأنس كما يصـورها الهـروي، وعلى الرغم من أنَّ الشيخ ابن القيم قد تجنَّب العبارات الصّوفيَّة المتطرفـة في تصويـر الأنس، فقد قـام

(١) سورة التوبة: الآية ٤٠.

بجهد واضح في محاولة حمل عبارات الهروي نفسه على ما يتفق مع روح الإسلام[1]. ومعنى ذلك أن في حديث الصّوفيَّة عن الأنس مواضع للزلل لا بد فيها من الأخذ والرد، ولا بد فيما يؤخذ من التخيّر والتأويل.

السُّكْر:

السُّكْر من الألفاظ التي استخدمها المتصوفة في التعبير عن حالة من حالات الاتصال، وهي درجة كما علمنا أرقى من الأنس، وأعمق في التأثير على شعور الصوفي ووجدانه، ومع أنَّ الصّوفيَّة لم يتمكَّنوا حقيقة من تصوير تلك الحال تصويراً دقيقاً، أو تحديد أساسها وحقيقتها كما اتَّضح ذلك في حديثنا عن هذا الموضوع.

وبالرغم من تلك الأهمية الكبرى، والمكانة البارزة التي احتلَّتها حالة السُّكْر عند بعض الصّوفيَّة، إلَّا أنَّها تبقى من الكلمات المستهجنة في التعبير عن حال القرب من الله سبحانه وتعالى.

ذلك أن لفظ (السُّكْر) لم يستعمل شرعاً إلَّا في التعبير عن حالات مذمومة كسُكْر الخمر، وسُكْر الهوى، وغيرها من الأمور المحرمة شرعاً. وبالتالي، فإن استعماله في مثل هذا المقام الشريف مرفوض شرعاً وعقلاً. وفي هذا يقول ابن القيم رحمه الله: (وهذا المعنى لم يعبَّر عنه في القرآن ولا في السنَّة، ولا العارفون من السلف بالسُّكْر أصلاً. وإنَّما ذلك من اصطلاح المتأخرين. وهو بئس الاصطلاح، فإنَّ لفظ (السُّكْر) و(المُسكر) من الألفاظ المذمومة شرعاً وعقلاً. وعامة ما يستعمل في السُّكْر المذموم الذي يمقته الله ورسوله. قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصَّلاة وأنتم سكارى﴾، وعبَّر به سبحانه عن الهول الشديد الذي يحصل للناس عند قيام الساعة، فقال تعالى: ﴿وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكنَّ عذاب الله شديد﴾، ويقال: فلان أسكره حب الدنيا، وكذلك يستعمل في سكر الهوى المذموم، فأين أطلق الله سبحانه ورسوله، أو الصحابة، أو أئمة الطريق المتقدمون على هذا المعنى الشريف الذي هو من أشرف أحوال

---

(١) انظر مدارج السالكين ٢/٤٠٦ ــ ٤٢٢.

محبّيه وعابديه اسم (السُّكْر) المستعمل في سُكْر الخمر، وسُكْر الفواحش؟ كما قال عن قوم لوط: ﴿لعمرك إنَّهم لفي سكْرتهم يعمهون﴾، فوصف بالسكر أرباب الفواحش، وأرباب الشراب المسكر، فلا يليق استعماله في أشرف الأحوال والمقامات)[1]، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، فإن السُّكْر يعني غياب الوعي، وانعدام التمييز، وفقدان الإنسان أعظم ميزة خصَّ بها، ألا وهي العقل الذي هو مناط التكليف، ومن زال عقله، لا يقبل منه عمل، أو يعتد منه بقول. فكيف يتصوَّر أن تكون تلك حال من وصل إلى تلك الدرجة من القرب من الله سبحانه وتعالى؟

ذلك أن شدة القرب من الله وعظيم المحبة له لا يمكن أن تُغيِّب عقل صاحبها، وإلَّا لكان رسول الله ﷺ أعظم الخلق تأثراً في هذه الحالة، أليس هو أعلم الخلق بالله، وأشدهم حباً له.

بل الحقيقة أن المرء كلما اشتد قربه من ربه، وزادت محبته له، ازداد وعيه بنفسه، وإدراكه لما حوله، وانفعاله بالمجتمع المحيط به.

ويتحدث شيخ الإسلام ابن تيمية عن السُّكْر الصوفي، فيشير إلى أسوأ نتائجه على الإطلاق، ذلك لأنَّه يعد مزلقاً خطيراً إلى القول بالوحدة أو الحلول، يقول ابن تيمية: (لكنَّ بعض ذوي الأحوال قد يحصل له في حال الفناء القاصر سكر، وغيبة عن السوى، والسُّكْر وجد بلا تمييز، فقد يقول في تلك الحال: سبحاني أو مافي الجبة إلَّا الله)[2].

وإذا كان شيخ الإسلام في النص المتقدم قد أشار إلى أخطر نتائج السُّكْر الصوفي، فإنَّه رحمه الله لم يفته أن يقوِّض ما يرتكز عليه هذا السُّكْر من أسس، وقد لاحظنا أنَّ الصّوفيَّة حاولوا أن يتلمَّسوا لسُكرهم بعض الدعائم الشرعية، على الرغم من غرابة هذا الموضوع عن الإسلام كما بيَّن ابن القيم، وقد أسعفهم الجهد

---

(١) مدارج السالكين ٣/٣٠٥، انظر ابن تيمية، الاستقامة ٢/١٦٣.
(٢) مجموعة الرسائل والمسائل ١/١٧٦.

الطويل بحديث نسبوه إلى النَّبي ﷺ، وهو قوله: (اللهم زدني فيك تحيراً).

وهنا يتصدّى شيخ الإسلام لنقد هذا الحديث، وتأكيد أنه بالنسبة إلى الإسلام أشد غرابة من سكرهم الذي زعموه، وأعرض هنا طرفاً من التحليل الممتاز، الذي قام به شيخ الإسلام لعبارة هذا الحديث الغريب، يقول رحمه الله: (الحمد لله) هذا الكلام المذكور (زدني فيك تحيراً) من الأحاديث المكذوبة على النَّبي ﷺ، ولم يروِه أحد من أهل العلم بالحديث، وإنَّما يرويه جاهل أو ملحد، فإنَّ هذا الكلام يقتضي أنَّه كان حائراً، وأنَّه سأل الزيادة في الحيرة، وكلاهما باطل، فإن الله هداه بما أوحاه، وعلَّمه ما لم يكن يعلم، وأمره بسؤال الزيادة من العلم، بقوله: (ربِّ زدني علماً)، وهذا يقتضي أنَّه كان عالماً، وأنَّه أُمر بطلب المزيد من العلم. ولذلك أُمر هو والمؤمنون بطلب الهداية في قوله: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾، وقد قال تعالى: ﴿وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾، فمن يهدي الخلق كيف يكون حائراً، والله قد ذمَّ الحيرة في القرآن، في قوله: ﴿قل أندعوا من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرُّنا ونرد على أعقابنا بعد إذ هدانا الله كالذي استهوته الشَّياطين في الأرض حيرانَ له أصحاب يدعونه إلى الهدى ائتنا قل إنَّ هدى الله هو الهدى﴾)[1].

الفناء:

إذا كان رأي الصّوفيَّة في السُّكْر الذي هو أقل درجة من الفناء قد اتجه إليه من النقد ما أوردته، فمن باب أولى أن يوجه هذا النقد إلى تلك الحال التي يصطلح الصّوفيَّة على تسميتها بالفناء.

وهذا اللفظ بمعناه المستعمل عند الصّوفيَّة يعتبر لفظاً دخيلاً على الفكر الإسلامي الصحيح، ذلك أنَّه لفظ لم يرد له أصل في الكتاب، أو السنَّة، أو في كلام السلف الصالح، يقول ابن القيم: (لم يرد في الكتاب، ولا في السنَّة، ولا في كلام الصحابة والتابعين، مدح لفظ (الفناء)، ولا ذمه، ولا استعملوا لفظه في هذا

---

(١) الفتاوى ١١/ ٣٨٤.

المعنى المشار إليه البتة، ولا ذكره مشايخ الطريق المتقدمون. ولا جعلوه غاية ولا مقاماً. وقد كان القوم أحق بكل كمال. وأسبق إلى كل غاية محمودة)[1].

وإذا كان (الفناء) بمعناه الصوفي دخيلاً على الإسلام كما أشار ابن القيم، فإنَّ هذا لمعنى جوهري تتّسم به مبادىء الإسلام وتعاليمه، وتتجه إلى تقريره عنايته واهتمامه، وذلك أن الإسلام يحرص كل الحرص في تعاليمه وشرائعه على منح الإنسان المسلم كل مقوِّمات الوعي التام، والحياة المستقيمة، وبالتالي، فإن أي فكرة تنافي هذا، أو ذاك هي في واقعها منافية للإسلام.

وقد رأينا أن فكرة الفناء كما يصوِّرها الصّوفيَّة، تقضي القضاء التام على شخصية المسلم في مقوماتها الأساسية، التي يسعى الإسلام دائماً لبنائها، والحفاظ عليها، لجعل المسلم شخصية فاعلة متفاعلة في الحياة بشتّى مجالاتها المادية والمعنوية، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإنَّ تلك الحال التي تسمّيها الصّوفيَّة بالفناء، والتي يجوِّزون فيها كل ما يقع من السالك من أقوال وأفعال، وإن نافت بشكلها ومضمونها، أصول العقيدة والتشريع، قد أوقعت كثيراً منهم في شراك التوهم الذي قادهم إلى أفظع الكفر وأشنعه، فزعموا أنَّهم بلغوا درجة الفناء الكلي بالخالق، فلم يشهدوا في الوجود سواه، وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (فهذا الكلام مع أنَّه كفر، هو كلام جاهل، لا يتصوَّر ما يقول، فإنَّ الفناء والغيب هو أن يغيب بالمذكور عن الذكر، وبالمعروف عن المعرفة، وبالمعبود عن العبادة، حتى يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل، وهذا مقام الفناء الذي يعرض لكثير من السالكين لعجزهم عن كمال الشهود المطابق للحقيقة، بخلاف الفناء الشرعي، فمضمونه الفناء بعبادته عن عبادة ما سواه، وبحبه عن حب ما سواه، وبخشيته عن خشية ما سواه، وبطاعته عن طاعة ما سواه، فإنَّ هذا تحقيق التوحيد والإيمان)[2].

---

(١) مدارج السالكين ٣/٢٧٧ ــ ٢٧٨.

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل ١/١١٨، انظر الفتاوى ١٠/٢١٨ــ ٢٢٤، انظر الاستقامة ٢/١٤٣.

ومن جهة ثالثة، فإنَّ الفناء إذا كان كما يصوِّره الصّوفيَّة هو قمة الاتصال بالله وكمال الشرف الذي يحظى به الصّوفي، فقد قدَّم لنا القرآن نماذج لأنبياء حدث لهم هذا الشرف العظيم، من الاتصال المباشر بالله، والقرب منه، ومع ذلك لم يحدث لهم ما يزعمه الصّوفيَّة من فناء يغيب معه الوجود بمن فيه.

وأود هنا الإشارة إلى اثنتين فقط من هذه التجارب المتفردة، التي تعبِّر عن أسمى أنماط الاتصال.

أمّا إحداهما، فتجربة موسى عليه السلام، الذي كان يتلقّى وحيه من الله دون واسطة، وقد عرض علينا القرآن الكريم أبعاد هذه التجربة، التي لم يكن فيها موسى يفتقد زمام الوعي، أو يتَّصف بالفناء الصوفي عمّا سوى الله من الكائنات، بما في ذلك كيانه الشخصي بخواطره ورغائبه وآماله.

ولنستمع إلى ذلك التصوير القرآني الرائع، لأول مواقف موسى عليه السلام في مناجاة ربه، يقول سبحانه: ﴿وهل أتاك حديث موسى إذ رأى ناراً فقال لأهله امكثوا إنّي أنست ناراً لعلّي آتيكم منها بقبسٍ أو أجد على النار هدى فلمّا أتاها نودي يا موسى إنّي أنا ربُّك فاخلع نعليك إنَّك بالوادي المقدس طوى وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى إنَّني أنا الله لا إلّه إلَّا أنا فاعبدني وأقِم الصلاة لذكري إنَّ الساعة آتيةٌ أكاد أخفيها لتجزى كلُّ نفسٍ بما تسعى فلا يصدنَّك عنها من لا يؤمن بها واتَّبع هواه فتردى وما تلك بيمينك يا موسى قال هي عصاي أتوكأ عليها وأهشُّ بها على غنمي ولي فيها مآرب أخرى قال ألقها يا موسى فألقاها فإذا هي حيَّة تسعى قال خذها ولا تخف سنُعيدُها سيرتها الأولى واضمم يدك إلى جناحك تخرج بيضاء من غير سوءٍ آية أخرى لنريك من آياتنا الكبرى اذهب إلى فرعون إنَّه طغى قال ربِّ اشرح لي صدري ويسِّر لي أمري واحلل عقدةً من لساني يفقهوا قولي واجعل لي وزيراً من أهلي هارون أخي اشدد به أزري وأشركه في أمري كي نُسبِّحك كثيراً ونذكرك كثيراً إنَّك كنت بنا بصيراً قال قد أوتيت سُؤلك يا موسى﴾[1].

---

(١) سورة طه: الآيات ٩ ــ ٣٦.

فموسى عليه السلام في هذا اللقاء المتميِّز، لم يفتقد الإحساس بوجود غنمه وفوائد عصاه.

فهل يمكن أن يصل الصوفي مهما كان حظه من أحكام الوسائل، ومهما كانت حظوته بالفضل والتوفيق إلى مستوى أعلى من هذا المستوى، أو مقام أرفع من هذا المقام؟

إنَّ الذي بقي بعد هذا الشرف المتاح لموسى عليه السلام، هو التجلّي الإلّهي الأعظم، الذي ينكشف فيه حجاب البصر، وتتحقق فيه سعادة الرؤية، وذلك ما نبَّه موسى نفسه إلى امتناعه في هذه الحياة، يقول سبحانه: ﴿ولمّا جاء موسى لميقاتنا وكلَّمه ربُّهُ قال ربِّ أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقرَّ مكانه فسوف تراني فلمّا تجلّى ربُّهُ للجبل جعله دكّاً وخرَّ موسى صعقاً فلمّا أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أوَّلُ المؤمنين﴾[1].

ولا يفهم من الآية الكريمة أن ما حدث لموسى نوع من الفناء الصوفي، ذلك أنَّه لم يحظَ بهذا التجلّي الكامل الذي يدَّعيه الصوفية، حتى يؤدي هذا التجلّي إلى فنائه الموقوت، وإنَّما الذي أدّى إلى ذلك هو رؤيته للجبل، الذي صار دكاً حين تجلّى له ربه.

أمّا التجربة الثانية، فهي تجربة نبيِّنا ﷺ ليلة المعراج، وكثيرة هي الأحاديث التي تفصِّل أبعاد هذه التجربة تفصيلاً دقيقاً، وكلها تؤكد أنه ﷺ كان أثناء هذا اللقاء الذي لم يتح لأحد غيره يتمتَّع بكل ما يتمتَّع به الإنسان الحي بل والنَّبي الكريم من استقامة الفكر، وصفاء النفس، وسوانح الذكرى، وخواطر الأمل، فهو يتذكر أمته، ويسأل الله لها من خزائن رحمته، وهو يراجع ربّه في أمر الصلاة تخفيفاً عن هذه الأمة، ودفعاً للحرج عنها، وهو يعود إلى الناس وقد استوعب التجربة كاملة، ليشرح أبعادها مفصلة، ويستخلص منها العبر والدروس.

فأين الصّوفيّة من هذه المثل العليا، ومن تلك النماذج الرفيعة، حتى يزيدوا

---

(١) سورة الأعراف: الآية ١٤٣.

في تجاربهم بالفناء الذي يعدونه قمة الشرف والكمال، مع أنّه على العكس من ذلك كله لا يزيد عن كونه نوعاً من الخبل النفسي الذي لا يتّفق مع استقامة العقل وكمال الدين؟ وتقودنا هذه النقطة إلى النقطة التالية.

ذلك أنَّ الصّوفيَّة حين واجهوا مثل هذه الإلزامات الخطيرة، ولم يجدوا في ثنايا الشرع الشريف ما يصحح فكرة الفناء عندهم، زعموا أنَّ هذه تجربة شخصية مقصورة على أهل الخصوص من الصّوفيَّة، تقصر عنها العبارة، ولا يمكن أن يدرك حقيقتها إلاَّ من عاشها، وعليه فإنّها تتلقى بالتسليم من هؤلاء الخاصة الذين عاشوا التجربة بكل أبعادها.

ومثل هذا الكلام لا يمكن أن يستقيم، ذلك أنَّ نتائج التجارب تتلقى بالقبول ويوثق بها إن كان صاحب التجربة قد عاشها وهو في كمال وعيه وإدراكه، أمَّا أن تتلقى بالقبول والتسليم من شخص عبر عنها وهو في غير وعيه فهذا ما لا يصح، ولا يقبله عقل، أو منطق. إذ كيف يمكن لإنسان أن يعبر عن حال عاشها وهو في غيبة عن وعيه، وعن عقله، وإدراكه..؟ بل كيف يمكن أن يثق المرء بصحة ما يصوره له الصّوفيَّة من عناصر هذه التجربة..؟

والخلاصة أنَّ حال الفناء لا يخرج عن أمرين: أحدهما يحيله العقل.. والآخر يحيله الصّوفيَّة أنفسهم.

ذلك أنَّ الفناء إمَّا أن يتحقق بإرادة الله فتفقد هذه الإرادة ما ينبغي لها من حكمة، إذ لا معنى لتجل يعقبه الفناء، وتنمحي في سرعة خاطفة سعادة النفس. وإما أن يكون للعبد في تحقيق هذا الفناء قصد إليه، وهذا يعني أنَّ صاحب الفناء سيِّىء الأدب في الحضرة الإلّهية، إذ المناسب حينئذ أن يتجه قصده إلى حضور الذهن وكمال الانتباه.

فالقول بالفناء يقتضي عبثية الإرادة العليا، وهو ما لا يقول به عاقل، أو سوء الأدب بالنسبة إلى الصّوفيَّة وهو ما لا يسلمون به، فإن سلموا فنحن أشد منهم تسليماً.

على أنَّ الأمر لا يتوقف عند حد الفناء، وإنَّما هنالك نتائج جد خطيرة تترتب على حد الفناء، أشار إليها الدكتور أبو الوفا التفتازاني، فقال: (ويختلف سلوك الصّوفيَّة في حال الفناء، فبعضهم يعود منه إلى حال البقاء، فيثبت الاثنينية بين الله والعالم، وهذا هو الأكمل بمقياس الشريعة، وبعضهم الآخر ينطلق منه إلى القول بالاتحاد، أو الحلول، أو وحدة الوجود، التي لا تفرقة فيها بين الإنسان والله، أو بين العالم والله، ولذلك قيل إن الفناء مزلة أقدام الرجال، فإمّا أن يثبت الصوفي فيه، أو تزل قدمه، فيقول بآراء مخالفة للعقيدة الإسلامية)[1].



---

(١) د. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي ١١٢.

رابعاً: المعرفة (العلم اللَّدني)

لقد شغلت المعرفة الصّوفيَّة (العلم اللَّدني) مساحة كبيرة في ميدان التصوف، حتى لقد أصبح الوصول إليها والدخول في مدائنها حلم كثير من الصّوفيَّة، وغايتهم القصوى التي يسعون إليها.

وقد عرفنا من خلال حديثنا عن هذه المعرفة طبيعتها، وحقيقتها، ووسائلها، وأقسامها، ونتائجها، التي بالغ فيها الصوفيَّة مبالغة أخرجتها عن حدود المعقول، وقبل أن نخوض مع علماء المسلمين في غمار نقد هذه المعرفة حسب التصور الصوفي لها، نذكر أنَّ المعرفة في حدودها المعقولة التي ذكرتها النصوص القرآنية والأحاديث النبوية بمعنى الإلهام بالحق، الذي يقذفه الله في قلوب عباده المؤمنين الصادقين، حتى يتبين لهم الصواب، أمر وارد ولا يمكن إنكاره، حيث كثرت النصوص الشرعية التي تشير من قريب أو بعيد إلى الإلهام كوسيلة من وسائل المعرفة.

ومن ذلك ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «لقد كان فيمن كان قبلكم من بني إسرائيل، رجال يكلَّمون، من غير أنْ يكونوا أنبياء، فإن يكن في أمتي منهم أحد، فعمر»[1].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وأمَّا حجة أهل الذوق والوجد والمكاشفة والمخاطبة، فإن أهل الحق من هؤلاء لهم (إلهامات صحيحة) مطابقة كما في الصحيحين عن النَّبي ﷺ أنَّه قال: «قد كان في الأمم قبلكم محدثون، فإن يكن

(١) فتح الباري، كتاب فضائل الصحابة (مناقب عمر) ٧/٤٢

في أمتي أحد، فعمر»، وكان عمر يقول: (اقتربوا من أفواه المطيعين، واسمعوا منهم ما يقولون، فإنّها تجلى لهم أمور صادقة).

وفي الترمذي عن أبي سعيد، عن النّبي ﷺ أنّه قال: «اتقوا فراسة المؤمن، فإنّه ينظر بنور الله»، ثم قرأ قوله: ﴿إنّ في ذلك لآيات للمتوسمين﴾، وقال بعض الصحابة: أظنه والله الحق، يقذفه الله على قلوبهم وأسماعهم.

وفي صحيح البخاري عن أبي هريرة، عن النّبي ﷺ أنّه قال: «ولا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها»، وفي رواية: «فبي يسمع، وبي يبصر، وبي يبطش، وبي يمشي»، فقد أخبر أنه يسمع بالحق ويبصر به)[1].

وهذه الأحاديث وغيرها التي تثبت أنّ المعرفة بمعناها الشرعي أمر ممكن عقلاً ونقلاً. وأنّ هذه المعرفة ليست مقصورة على الأنبياء والمرسلين أو حتى الأولياء الصالحين، وإنّما هي كما ذكرت الأحاديث نور يقذفه الله في قلوب عباده المؤمنين الصادقين، وهذا هو شرطها الأساسي، الإيمان والصدق مع الله.

وقد حدثنا القرآن الكريم كيف أوحى الله سبحانه وتعالى إلى أم موسى بالوسيلة التي تستطيع بها إنقاذ موسى عليه السلام من القتل على يد أتباع فرعون، فقال عز من قائل: ﴿وأوحينا إلى أُمِّ موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليمِّ ولا تخافي ولا تحزني إنّا رادّوه إليك وجاعلوه من المرسلين﴾[2].

والوحي الذي تحدثت عنه الآية ليس وحياً مباشراً، وإنّما هو الإلقاء في الروع أو الإلهام أو ما يسميه الصّوفيّة بالمعرفة.

وهذا النوع من المعرفة أو الوحي ليس يقينياً قاطعاً كما يدَّعي الصّوفيّة، ذلك

---

(١) ابن تيمية، الفرقان بين الحق والباطل ٩١.

(٢) سورة القصص: الآية ٧.

أنَّ الوحي بمعناه الحقيقي والخاص بالرسل والأنبياء، يمتاز بخاصية اليقين والثبوت، ولا يمكن أن يتطرق الشك إلى مصدره، بخلاف ما سواه، من معارف وإلهامات نستطيع القول عنها أنها نتيجة لتجربة شخصية، بل وفي غاية الخصوص، وبالتالي فإنَّها قد تكون نتيجة حديث نفس أو وسوسة شيطان، وعليه فإنَّ القطع بصدقها أو يقينها أمر لا يمكن التسليم به، ويمكن القول تجاوزاً أنَّ عملية القطع واليقين فيها ذاتية خاصة بصاحبها لا تتعداه إلى غيره، وبشرط أنَّ تعرض حال الملهم على كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، بل ويعرض موضوع الإلهام أيضاً عليهما، فإن حدثت المطابقة والوفاق كانت معرفة ملزمة للغير، أمّا إذا تحققت المجافاة والتناقض، فإنَّ من الضروري رفض هذه المعرفة، ما دامت مجافية للمصادر الأساسية للإسلام، ذلك أنَّه يمكن أن تكون نوعاً من الوسوسة الشيطانية، أو نوعاً من الدجل والتضليل.

وفي هذا يقول ابن القيم: (ومن كيده: أنَّه يحسن إلى أرباب التخلي والزهد والرياضة العمل بهاجسهم وواقعهم، دون تحكيم أمر الشارع، ويقولون: القلب إذا كان محفوظاً مع الله كانت هواجسه وخواطره معصومة من الخطأ، وهذا من أبلغ كيد العدو فيهم.

فإنَّ الخواطر والهواجس ثلاثة أنواع: رحمانية، وشيطانية، ونفسانية، كالرؤيا، فلو بلغ العبد من الزهد والعبادة ما بلغ، فمعه شيطانه ونفسه لا يفارقانه إلى الموت، والشيطان يجري منه مجرى الدم، والعصمة إنَّما هي للرسل صلوات الله وسلامه عليهم. الذين هم وسائط بين الله عز وجل وبين خلقه، في تبليغ أمره ونهيه ووعده ووعيده، ومن عداهم يصيب ويخطىء، وليس بحجة على الخلق.

قد كان سيد المحدَّثين الملهَمين: عمر بن الخطاب رضي الله عنه، يقول الشيء فيرده عليه من هو دونه، فيتبين له الخطأ، فيرجع إليه، وكان يعرض هواجسه وخواطره على الكتاب والسنَّة، ولا يلتفت إليها ولا يحكم بها ولا يعمل بها)[1].

---

(١) ابن القيم، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان ١٤٣؛ انظر سعيد حوى، تربيتنا الروحية ٢٠٦.

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وكذلك من اتبع ما يرد عليه من الخطاب، أو ما يراه من الأنوار والأشخاص الغيبية، ولا يعتبر ذلك بالكتاب والسنَّة، فإنَّما يتبع ظناً لا يغني من الحق شيئاً)(١).

وعلى هذا الأساس، فإنَّ هذه المعرفة أو (العلم اللَّدني) لا يمكن أن تثبت بها عقيدة، أو يزاد بها حكم شرعي، أو يلغى، ذلك أنَّ الدين قد كمُل قبل وفاة رسول الله ﷺ، وقد أشار إلى هذا الأستاذ سعيد حوى، فقال: (إن الكشف ممكن، وهو مما يمكن أنْ يصادفه السالك إلى الله، وهو من مظاهر فضل الله وابتلائه، ولكنا جميعاً مقيدون بالنصوص لا بالكشف، والكشف لا تثبت به عقيدة جديدة، ولا يزاد به على النصوص، ولا تتعبد به الأمة، ولا تكلَّف الأمة بتصديق أصحابه، ولكن لا حرج على من صدق العدول فيه، إذا كان تصديقاً لنصوص الكتاب والسنَّة، وإنَّما قلنا بأنَّ الأمة لا تكلف بتصديق أصحابه، حتى ولو كانوا صادقين، لأنَّ قلوبهم ليست معصومة في أمر الغيب، واحتمال التَّوهم قائم، ولأنَّ الكشف قد يكون امتحاناً لإنسان، أو للناس فيزل به صاحبه أو غيره. بهذه القيود كلها ندرك محل الكشف في شريعة الله عز وجل، ونستطيع على ضوئها أن نقرأ في كتب الصّوفيَّة، وإذا ما صادفنا كلام عن كشف عرفنا حدود الأخذ والرد). إلى أن يقول: (فالمكاشف لا تثبت بكشفه حجة في حق الغير من الناحية الشرعية، وحتى كشفه في حق نفسه يبقى محل تهمة، لأنَّه يخشى أن يكون فتنة له من الله عز وجل)(٢).

واشتراط موافقة تلك الإلهامات أو المعارف للكتاب والسنة قائم أصلاً على أن ليس لبشر غير الرسل في هذا المجال عصمة تقيه كيد الشيطان وحيله، إلاَّ إذا عصمه الله بالتقيد بما جاء في كتابه وما ورد عن نبيه ﷺ من حق لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

ذلك أن معرفة حقيقة تلك الإلقاءات ومصدر تلك الإلهامات لا يستطيع

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل ٩٦.

(٢) سعيد حوى، تربيتنا الروحية ٢٠٠ ــ ٢٠١.

الإنسان تحديده بعقله وحده، أو شعوره وحده، بل لا بد فيه من ضابط الكتاب والسنَّة، وهذا ما ذكره الأستاذ سعيد حوى حين قال: (وكذلك ندرك أنَّ المسلم بشكل دائم يتلقى توجيهاً مباشراً من عالم الغيب، بواسطة الإلهام والخواطر الملكية، كما تلقى التوجيه الموحى إليه عن طريق النبوة والوحي، والمتمثل بالكتاب والسنة. فالمسلم العليم بالكتاب والسنة يتحرك في كل أمر على ضوئهما ويسدده مع ذلك إلقاءات غيبية في قلبه، ولكن: ذكرنا من قبل أنَّ أنواع الإلقاءات التي تقذف في قلب العبد المؤمن ليست فقط الإلقاءات الربانية والإلقاءات الملكية، بل هناك إلقاءات نفسانية وإلقاءات شيطانية. والقلوب ما عدا قلوب الأنبياء غير معصومة، ولا نستطيع دائماً التمييز، ولذلك، فإنَّ المسلم مكلف بالنص المعصوم، وعليه أن يزين كل ما ورد إلى قلبه بميزان النص المعصوم، ولذلك قال أبو سليمان الداراني: (ربما وقعت النكتة من كلام القوم في قلبي، فلا أقبلها إلَّا بشاهدي عدل من الكتاب والسنة، لأنَّ الله عز وجل ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة، ولم يضمنها لي فيما سوى ذلك). ولنفرض أنَّ المسلم وصل إلى حالة أصبح بإمكان قلبه أن يميز بين الإلقاءات، لكن احتمال الغلط يبقى وارداً، واحتمال الفتنة الربانية للقلب يبقى وارداً من باب الابتلاء والامتحان، ليبقى المؤمن ملتزماً بالنص، ومتحركاً على ضوء العلم)[1].

أمّا الاعتماد المطلق على هذه المعارف والفتوحات، دون تقييدها بما جاءت به النصوص الشرعية، واعتبارها المصدر الأساسي للتشريع، فهو خطر عظيم فتح بابه على هذه الأمة ليدخل منه كثير من العابثين والمضللين الذين يسعون إلى هدم هذا الدين وتقويض أساسه المتين، وقد تحدث عن هذا الجانب الأستاذ

(١) تربيتنا الروحية ٢٠٥.

* هل الملائكة لها خواطر ذاتية تلقيها للناس، حتى تنسب هذه الخواطر لها، فنقول خواطر ملكية، أم أنَّها مجرد وسائط لنقل الوحي بأنواعه؟

إلَّا إذا كان المقصود بلفظ الملكية ملكات الإنسان وقواه فيلزم البيان والتوضيح، وهذا الأخير بعيد..

عبد الرحمن دمشقية، فقال: (ولهذا فإنَّه قد فتح بالكشف باب دخل منه كثير من العابثين بهذه الأمة، ومن الأئمة المضللين، يتكلمون في فنون الكشف بما يتعارض والأدلة الشرعية. وبقي هؤلاء العابثون يتدفقون من هذا الباب الذي بقي مفتوحاً إلى يومنا هذا.

فصارت العلوم الشرعية عند هؤلاء من المرتبة التي تلي مرتبة الكشف، وصار حاملو هذه العلوم الشرعية عند هؤلاء من أهل الظاهر، الذين ختم الله على قلوبهم عن ملاحظة هذا العلم الباطن، وعن التنعم بأسرار الكشف.

ولعل هذا الوحي الصوفي وهذه الكشوفات والتجليات هي ما أشار الله تعالى إليه بقوله: ﴿هل أُنبِّئكم على من تنزَّل الشَّياطين تنزَّل على كلِّ أفاك أثيم يلقون السَّمع وأكثرهم كاذبون﴾[1]، ولعل هذا النوع من التنزل، وإلقاء السمع من الشياطين هو ما ظنه الغزالي وحياً يحصل به سماع المريد لما سمعه موسى، حتى دعا الخلائق إليه بالاجتهاد في تحصيله بالرياضيات والتصفيات والخلوات، ليسمعوا الكلام الذي سمعه موسى بن عمران عليه السلام)[2].

على أنَّ هناك نقطتين هامتين يشير إليهما الصّوفيَّة بصدد حديثهم عن المعرفة الكشفية، أو العلم اللَّدني، أو الإلهام.

أمّا إحداهما: فضرب من التبرير الشرعي لهذه المعرفة، ذلك أنَّ القرآن الكريم نفسه أشار إليها واعتبرها ملزمة لصاحب الشريعة نفسه، فقد أوجب الله على موسى عليه السلام تقبل نتائج العلم اللَّدني التي يكشف عنها الرجل الصالح (الخضر)، وبهذا ترتفع مرتبة الإلهام فوق مرتبة الوحي، وتسمو درجة الكشف على درجة الكلام المباشر أو المناجاة.

والقصة معروضة في سورة الكهف، ومن ثَمَّ يلزمنا قبولها والتسليم بها.

غير أنَّ الصّوفيَّة يقعون في خطأ فاحش، أو لنقل يسلكون طرق المغالطة

---

(١) سورة الشعراء: الآيات ٢٢١ ــ ٢٢٣.

(٢) عبد الرحمن دمشقية، أبو حامد الغزالي والتصوف ١٩٦.

والتمويه. إذ يتجاهلون في القصة أموراً في غاية الوضوح. وفي مقدمة هذه الأمور، أنَّ موسى عليه السلام إنَّما قصد الخضر بتوجيه من الله سبحانه، أو بوحي منه. وهكذا يصبح الوحي هو مصدر التسليم بالعلم اللَّدني، والأساس القوي لضمان صواب ذلك الإلهام.

والأمر الثاني: أنها حالة فردية خاصة، لا يمكن تعميمها بحيث تشمل مشايخ الطرق وكبار الصوفية وغيرهم من الأدعياء، ولو لم يحدثنا القرآن الكريم بالقصة لَمَا لزمنا الثقة بها، والتسليم بما تضمنته من تفاصيل.

وأخيراً، فإنَّ موسى عليه السلام، رغم قوة الضمانات التي تمنحه الثقة الكاملة بما وصل إليه الخضر من نتائج، فإنَّ الأمر مع ذلك لم يخل من أخذ ورد، ومناقشة وحوار، حتى انتهى بالاقتناع والتسليم، على عكس ما يصوّر به الصّوفيَّة إلهام مشايخهم، على أنَّه أشبه ما يكون بالوحي المعصوم، لا اعتراض عليه، ولا مناقشة فيه.

أمّا النقطة الثانية من هاتين النقطتين الهامتين، فتتصل بقيمة هذه المعرفة، فهي عندهم معرفة متجددة تسري فيها الحيوية، وتعبِّر عن الواقع الراهن، بخلاف ما سواها من المعارف الشرعية التي ورثها الأحياء عن الموتى، ويعبرون عنها بـ (اللحم القديد).

ويشع في هذه النقطة بريق التلاعب بالألفاظ، أو التلاعب بالعقول، فما دام الحديث عن المعارف الشرعية فإنَّها جميعاً صادرة عن الله الحي، متخللة كتابه الكريم، والسنة النبوية تكفلت ببيان هذه المعارف وتوضيحها وتفصيلها على أحسن الوجوه وأوفاها. وما الموتى الذين تشير إليهم عبارات الصّوفيَّة، إلاَّ علماء أفذاذ، ورثوا هذه المعارف والعلوم، وأفرغوا وسعهم في التأسيس عليها، والاستنتاج منها، والحديث عنها، وبيان كيفية تطبيقها على كل قضية، والسير في ضوئها في كل درب من دروب الحياة.

وهكذا يتهاوى الأساس الشرعي الذي بنى عليه الصّوفيَّة هذه المعرفة، وتتلاشى القيمة التي حاولوا أن يخصوها بها.

وإذا كان حديثنا يدور هنا في إطار العلوم الشرعية، وتبين على هذا النحو، أن المعرفة الصّوفيَّة لا تصلح وسيلة من وسائلها، فإنَّ ممَّا يدعو إلى أشد العجب، أنَّ في الساحة من زعم كفاية هذه المعرفة، كوسيلة ضرورية من وسائل العلوم الطبيعية، أو البحتة، وأقصد هنا جابر بن حيان الذي ذكر ثلاث وسائل لاكتشاف النظريات العلمية، وهذه الوسائل هي:

١ ــ المجانسة.

٢ ــ مجرى العادة.

٣ ــ دلالة الآثار.

ويقصد بالوسيلة الثالثة ما يقرره الأئمة المعصومون من أصحاب الكشف والإلهام[١].

وذلك يشير إلى النفوذ الهائل الذي استأثرت به المعرفة الصّوفيَّة، حتى في مجال العلوم الطبيعية والفلكية.

ونشير في الوقت ذاته إلى قوة ما قرره النسفي في عقائده، حيث قرر أنَّ أسباب العلم ثلاثة، وهي:

١ ــ الحواس.

٢ ــ الخبر الصادق.

٣ ــ العقل.

ويقصد بالخبر الصادق هنا خبر الرسول ﷺ، ثم يضيف النسفي: والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق[٢].

وأشد من كل ما تقدم غرابة، ما يزعمه الصّوفيَّة من أنَّ هذه المعرفة بكل ما يصفونها به من القطع واليقين إن هي إلّا ثمرة من ثمار السكر، ونتيجة من نتائج الفناء.

---

(١) جابر بن حيان، الخواص.

(٢) سعد الدين بن عمر التفتازاني، شرح العقائد النسفية ٤٠.

فكيف ينتج الوعي من اللاوعي، ويتحقق العلم من السكر؟

إنَّه حديث عجيب يذكرنا بالكونت موشكين، الذي كان يدعي أن نوبات صرعه تفتح له آفاقاً من المعرفة[1].

والخلاصة أنَّ المعرفة الصّوفيَّة حين تخالف مصادر الشرع الشريف تكون معرفة مرفوضة جملة وتفصيلاً.

***

(١) الكونت موشكين بطل رواية (الأبله) للكاتب الروسي دستوفسكي.

خامساً: إسقاط التكاليف

من خلال عرضنا المتقدم لنتائج الاتصال عرفنا أنَّ موقف الصّوفيَّة من قضية إسقاط التكاليف لم يكن واحداً، حيث أنَّهم انقسموا فيها إلى طائفتين، قلة منهم قالت بسقوط التكاليف عن الصوفي الواصل. أمّا جمهور الصّوفيَّة فقد وقفت من هذه القضية موقف الرافض المنكر لها.

بل إنَّهم اعتبروا أنَّ المسلم العاصي أفضل حالاً ممن يقول بسقوط التكاليف عن العارف، ذلك أنَّ المزية عندهم لا يمكن أن تؤدي بحال من الأحوال إلى سقوط التكاليف.

ورأي جمهور الصّوفيَّة هذا هو ما جاءت به نصوص الشريعة، وما قال به علماء الأمة سلفهم وخلفهم، ذلك أنَّ التكليف مصاحب للمسلم البالغ العاقل طوال حياته، لا يسقط عنه إلاَّ بالموت أو زوال العقل، هذا باستثناء بعض العبادات التي قد تسقط عن المكلف بأعذار حددها الشارع الحكيم.

أمّا أنْ تكون درجة المعرفة والوصول وسيلة إلى إسقاط التكليف فهذه مقولة منكرة، تهوي بصاحبها في صريح الكفر، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (والمقصود أنَّ المتمسكين بجملة منسوخة فيها تبديل خير من هؤلاء الذين يزعمون سقوط الأمر والنهي عنهم بالكلية؛ فإنَّ هؤلاء خارجون في هذه الحال عن جميع الكتب والشرائع والملل؛ لا يلتزمون لله أمراً ولا نهياً بحال؛ بل هؤلاء شر من المشركين المستمسكين ببقايا من الملل: كمشركي العرب الذين كانوا مستمسكين ببقايا من دين إبراهيم عليه السلام، فإنَّ أولئك معهم نوع من الحق يلتزمونه، وإنْ كانوا مع ذلك مشركين، وهؤلاء خارجون عن التزام شيء من الحق، بحيث يظنون أنَّهم قد صاروا سدى لا أمر عليهم ولا نهي.

فمن كان من قوله هو أنَّه أو طائفة غيره قد خرجت عن كـل أمر ونهي، بحيث لا يجب عليهـا شيء، ولا يحرم عليهـا شيء، فهؤلاء أكفـر أهـل الأرض، وهـم من جنس فرعون وذويه، وهم مع هـذا لا بد أن يلتـزموا بشيء يعيشـون به، إذ لا يمكن النوع الإنساني أن يعيش إلاَّ بنوع أمر ونهي، فيخرجون عن طـاعة الـرحمن وعبادتـه إلى طاعة الشيطان وعبادته، ففرعون هو الذي قال لموسى: ﴿وما رب العالمين﴾ ثم كانت له آلهة يعبدها. كما قال له قومه: ﴿ويذرك وآلهتك﴾)[1].

ويقول ابن القيم: (وقد صرح أهل الاستقامة، وأئمـة الطريق: بكفـر هؤلاء. فأخرجوهم من الإسلام. وقالوا: لو وصل العبد من القرب إلى أعلى مقام يناله العبد لما سقط عنه من التكليف مثقال ذرة. أي مـا دام قادراً عليه.

وهؤلاء يظنون: أنهم يستغنون بهذه الحقيقة عن ظاهر الشريعة.

وأجمعت هـذه الطائفـة على أنَّ هذا كفـر وإلحاد. وصـرحوا بـأنَّ كل حقيقـة لا تتبعها شريعة فهي كفر)[2].

ويذهب الأستاذ عبد الرحمن دمشقية إلى اعتبار القول بسقوط التكـاليف ردة، وزندقة، مخرجة من الإسلام، فهو يقول: (على أنَّ هنالـك مظهـراً آخر من مـظاهر الشطح الصوفي أنكره كثيرون من المتصوفة، وتبنـاه بعض الغلاة منهم، وهـو القول بإسقاط التكاليف، وذلك أنَّ الواحد منهم يبلغ حالة مع الله يسرحه فيه رب العزة من قيود الشرائع، ويخرجه من حدودها ــ هذا ما يزعمونه ــ وهو أكبر الزندقـة، بل هـو ردة عن الإسلام لا ريب)[3].

ذلك أنَّ المعرفة بالله الناتجة عن شدة القرب منه لا تزيد المرء إلاَّ اجتهاداً في عبادته، ومبالغة في طاعته، وكفى بـرسول الله ﷺ مثـالاً يقتدى بـه. ألم يكن يصلي حتى تتفطر قدماه. ويكثر من العبادات وهو الـذي وصل إلى أعلى درجـات القرب، فكان أعرف الخلق وأعبدهم؟ وإلى هذا يشير ابن القيم فيقول: (فإنَّ العبد كلما كان

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى ٤٠٢/١١.

(٢) مدارج السالكين ١١٨/٣ ــ ١١٩.

(٣) عبد الرحمن دمشقية، أبو حامد الغزالي والتصوف ١٩٦.

إلى الله أقرب، كان جهاده في الله أعظم. قال الله تعالى: ﴿وجاهدوا في الله حق جهاده﴾.

وتأمل أحوال رسول الله ﷺ وأصحابه. فإنَّهم كانوا كلَّما ترقوا من القرب في مقام: عظم جهادهم واجتهادهم. لا كما ظنه بعض الملاحدة المنتسبين إلى الطريق، حيث قال: القرب الحقيقي تنقل العبد من الأحوال الظاهرة إلى الأعمال الباطنة. ويريح الجسد والجوارح من كد العمل.

وهؤلاء أعظم كفراً وإلحاداً. حيث عطلوا العبودية. وظنّوا أنَّهم استغنوا عنها بما حصل لهم من الخيالات الباطلة، التي هي من أماني النفس، وخدع الشيطان)[1].

أمّا احتجاج بعضهم بأنَّ الخلق مأمورون بأداء العبادات حتى يتحقق لهم الكشف، المعبر عنه بـ(اليقين) في قوله تعالى: ﴿واعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾[2].

فإنَّ اليقين هنا يقصد به ــ والله أعلم ــ الموت، ويتولى الأستاذ سعيد حوى توضيح هذه النقطة فيقول: (يربط بعض الصّوفيّة بين الكشف وترك التكليف، فيرون أنَّ الإنسان متى كشف له شيء من أمر الغيب، وما أكثر ما يتوهون في هذا الشأن، سقط عنه التكليف، فلا صلاة ولا صيام ولا غير ذلك، ويستشهدون على ذلك بقوله تعالى: ﴿واعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾. وهؤلاء كفار بإجماع الأمة، إذ اليقين في الآية هو الموت، بدليل أنَّ رسول الله ﷺ بقي يعبد ربه حتى مات. ترى رسول الله ﷺ يعبد ربه حتى الموت وهم لا يعبدون، أبلغوا من اليقين أكثر منه عليه الصلاة والسلام ــ ألا لعنة الله عليهم ــ وفي أمثال هؤلاء يقول الجنيد: (وصلوا ولكن إلى سقر))[3].



---

(١) مدارج السالكين ٣/١١٨.

(٢) سورة الحجر: الآية ٩٩.

(٣) سعيد حوى، تربيتنا الروحية ٢٠٠.

الفصل الرابع

المصادر الأساسية لنظرية الاتصال

المبحث الأول : المصدر اليهودي .

المبحث الثاني : المصدر النصراني .

المبحث الثالث : المصدر اليوناني .

المبحث الرابع : المصدر الهندي .

المبحث الخامس : المصدر الفارسي .

مما تقدم اتضح أنَّ في نظرية الاتصال كثيراً من الجوانب المرفوضة التي لا يمكن أن توجد لها أسس في الشريعة الإسلاميَّة، ومن ثَمَّ يرد سؤال مهم، من أين استقى الصّوفيّة هذه الجوانب؟ وعلى أيّ المصادر اعتمدوا في استمدادها؟

وإجابة هذا السؤال في غاية اليسر، حين نتذكر ما يحدث عادة من لقاح الثقافات، وقد كان هذا النوع من اللقاح ظاهرة سائدة، ابتداء من القرن الثاني الهجري، حيث نشطت حركة الترجمة من اللغات الأخرى إلى اللغة العربية، وفي مقدمة هذه اللغات، اللغة اليونانية، والفارسية، والهندية. وذلك لأسباب لا نطيل بذكرها.

والتقت الثقافة الإسلامية بهذه الثقافات، والتقت أيضاً بالثقافات اليهودية والنصرانية، من خلال اليهود والنصارى المتكلمين بالعربية.

ومن ثَمَّ فقد تأثرت الثقافة الإسلاميَّة، في مجالاتها المختلفة، بمعطيات هذه الثقافات الداخلية، وكان التصوف الإسلامي أحد الميادين التي تأثرت بهذه الثقافات، وظهر هذا التأثر فيما تضمنه التصوف من نظريات، ومنها نظرية الاتصال في جوانبها المرفوضة، بل وفي أجزاء من جانبها المقبول ـ سبقت الإشارة إليه ـ .

وفي هذا الفصل سوف أحاول بإذن الله تلمس المصادر الأجنبية المؤثرة في نظرية الاتصال.

ويجدر بالذكر قبل تفصيل الحديث في هذه المصادر، أنَّه قد يشترك مصدران أو أكثر في التأثير على جانب معين أو جزئية خاصة، ولكني حينئذ سأربط هذا الأثر بأقوى مصادره وأقدمها، ولا يمنع ذلك الإشارة إلى ما سواه من المصادر ذات الأثر الضعيف أو المزعوم تتميماً للفائدة.

والمصادر التي يعزى إليها التأثير القوي بالثقافة الإسلاميَّة خمسة مصادر، وهي:

١ ــ **المصدر اليهودي.**

٢ ــ **المصدر النصراني.**

٣ ــ **المصدر اليوناني.**

٤ ــ **المصدر الهندي.**

٥ ــ **المصدر الفارسي.**

وسأعرض لكل من هذه المصادر وتأثيره في نظرية الاتصال بشيء قليل من التفصيل.

***

المبحث الأوّل

المصدر اليهودي[٢]

أشرنا في تمهيدنا لهذا الفصل، أنَّ الفكر الإسلامي قد تأثر بالثقافات الأخرى الموجودة في المجتمع الإسلامي. سواء مجتمع الجزيرة العربية، أم غيرها من البلاد التي دخلت في الإسلام.

ومن بين هذه الثقافات الثقافة اليهودية، التي أثرت في الاتجاه الفكري الإسلامي. سواء أكان ذلك عن طريق اليهود الذين اعتنقوا الإسلام، أم اليهود الذين بقوا على يهوديتهم.

وكوننا نبدأ بالمصدر اليهودي، ليس هذا دليلاً على أنه المصدر الأكثر تأثيراً في الاتجاه الصوفي، وإنَّما احتمالات التأثير والتأثر بين الديانات المختلفة، خاصة السماوية منها، يبقى أكثر وضوحاً. وتأثر الصّوفيّة باليهودية يظهر في بعض النواحي العقلية، ذلك أن اليهود بطبيعتهم ماديون أكثر منهم روحيون، وهم يميلون إلى التجسيد أكثر منهم إلى التجريد، وذلك كله يجعل أمر تأثر الصّوفيّة باليهود أمراً في غاية البعد، إذ تكون الطائفتان كما يبدو على طرفي نقيض، إحداهما مغرقة في المادية، والثانية روحانية إلى التطرف والإسراف.

ذلك ما يمكن أن تنتهي إليه النظرة العاجلة في طبيعة كل من الاتجاهين.

ولكننا حين نحمل أنفسنا على شيء من التأمل والأناة، تطالعنا عدة مواضع للتأثر والتأثير ليس إلى تجاهلها من سبيل. فقد لاحظنا في ثنايا الرسالة، إلى أي مدى يلجأ الصّوفيّة إلى تأويل النصوص الشرعية بما يخدم أفكارهم الخاصة. ولعل تأويلات ابن عربي تعد أوضح مثال، ليس لظاهرة التأويل فحسب، بل وللتعسف في التأويل كذلك. فأي مصدر يمكن أن يكون الصّوفيّة قد رجعوا إليه وتأثروا به في هذا السبيل..؟

إنـه فيما أتصـور المصدر اليهـودي. فقد لجـأ اليهود إلى التـأويل، لمحـاولـة تصحيح ما في العهد القديم ممـا يتنافى مـع مبادىء العقـل، وأصول الـذوق العام. ويعتبر فيلون (٢٠، ٣٠ ق. م ــ ٥٤م) أكبر ممثلي هذا الاتجاه الفلسفي اليهـودي. فقد كان من العلماء الذين تذوقوا الثقـافة اليـونانيـة، وتأثـروا بها، وفي الـوقت ذاته شعروا باحتقار اليونان لهذا الـدين اليهودي، فـأرادوا أن يرفعـوا من قدره في أعينهم خاصة وأن التوراة كانت مليئة بالخرافات والقصص غيـر المستساغـة، فاتجهـوا إلى تـأويل نصـوص التوراة مؤكـدين بأن لها ظـاهراً وبـاطناً، وبهـذا بدأ التـأويـل عنـد اليهود[1].

وهذا الشكل من التأويل تأثر بـه الصّـوفيَّة، لكن تـأثرهم بهـذا الفكر اليهـودي لم يكن مبـاشراً، بـل عن طريق وسيط هـو الفكر الشيعي. وقـد أصبح في مـوضـع التسليم أنَّ المسـألة كـانت قائمـة في أساسهـا على كثيـر من سـوء القصـد وإحكـام التخطيط. فقد ظهر عبد الله بن سبـأ في عهد عثمـان بن عفان رضي الله عنـه، وهو يهودي يمني من صنعاء، وتظاهر باعتناق الإسلام تذرعاً إلى نشر أفكاره الفاسـدة في البيئة الإسلاميَّة، وقد تنبَّـه كبار الصحـابة في المـدينة إلى طبيعـة المؤامرة الخـطيرة التي يحتمل ابن سبأ مسؤوليـة تنفيذهـا في الكيد للمسلمين، فعجلوا بـطرده، ولكنه أخـذ يتنقل بين العـواصم الإسلاميـة بأفكـاره الهدامـة التي كانت في كـل مرة سببـاً لـطرده. إلى أن وصل إلى مصـر فوجـد قلوباً مستعـدة لتلقي أفكاره، ويـرجع ذلـك بشكل أساسي إلى حداثة دخول الإسلام في مصر.

وكان من المبادىء الهامة التي حـرص ابن سبأ على تـرويجها بين المصـريين أنَّ للقرآن الكريم ظاهراً وبـاطناً، وتنـزيلاً وتـأويلاً، وأنَّ المسلم الحقيقي هـو الذي لا يقف من القرآن الكريم عنـد ظواهـره، وإنَّما يغـوص إلى لآلئه الثمينـة عن طريق التأويل، وبناء على هذا المنهج نشر ابن سبأ أفكاره السامة حول الإمامـة وحق عليّ فيها، ومهد الطريق للفتنة المعروفة التي انتهت بمقتل عثمان وفتـح الباب لأول مـرة

---

(١) انـظر: د. علي سـامي النشّـار، نشـأة الفكـر الفلسفي في الإسـلام ١/٧١ ــ ٧٤. انـظر: د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصّوفيّة في الإسلام ٢٣ وما بعدها.

أمام التأويل الفاسد لنصوص الكتاب والسنة، وقد تأثر الشيعة تأثراً قوياً بالمنهج السبئي في تناولهم للنصوص الشرعية[1].

ثُمَّ تأثر الصّوفيّة بهم في هذا المنهج بشكل يكشف عن قوة العلاقة بين الفكر الشيعي من جهة، والفكر الصوفي من جهة أخرى، على أن الفكر الصوفي في حدود هذه العلاقة لم يكن هو المتأثر دائماً، بل لقد كان له حظ كبير من التأثير في الفكر الشيعي أيضاً، وإن كان ذلك لا يدخل في نطاق بحثنا، وقد أشار ابن خلدون في مقدمته إلى هذه العلاقة التبادلية بين الشيعة والمتصوفة، فقال: (وكان سلفهم مخالطين للإسماعيليين المتأخرين من الرافضة الدائنين بالحلول وإلـهية الأئمة مذهباً لم يعرف لأولهم. فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم. وتشابهت عقائدهم)[2].

ويؤكد هذا الكلام الدكتور الشيبي، حيث فصل في علاقة المتصوفة بالشيعة وتقاربهم، وأخذ كل فريق من الآخر، خاصة في الاتجاه إلى التأويل في التفسير، وعلم الباطن. ويذكر لذلك أمثلة لشخصيات صوفية كانت على علاقة وطيدة بالشيعة أمثال: ابن عربي، الحلاّج، ذي النون.. وغيرهم. وشخصيات شيعية ارتبطت بالصوفية، أمثال: جعفر الصادق وغيره. يقول الدكتور الشيبي: (فقد وصل المتصوفة أئمة الشيعة بمشربهم، وجعلوهم من مؤسسي طريقتهم)[3].

ويقول: (ولم يكتف المتصوفة ــ أخذاً عن الشيعة ــ بالتزام التأويل في فواصل السور في المتشابهات، وإنَّما تعدّوا ذلك إلى محاولة تطبيق نظرية الشيعة القاضية بأنَّ لكل آية تفسيراً رباعياً، ولكنهم لم يطبقوا ذلك تطبيقاً كاملاً، وإنَّما

---

(١) انظر أبا الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل ١/١٧٤، محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية ١/٤١ ــ ٤٣، الفلسفة الصوفية في الإسلام ٢١ وما بعدها، ٦١ وما بعدها.

(٢) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة ٤٤٥.

(٣) الدكتور كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع ١/٣٧٢.

قصروه على ما يفيد تأييد عقيدتهم)[1].

فإذا تجاوزنا موضوع التأويل، كمظهر من مظاهر تأثر الصّوفيّة بالمصدر اليهودي عن طريق الفكر الشيعي إلى نقطة أخرى من نقاط تأثر التصوف بهذا المصدر، فنحن أمام ظاهرة لا تقل خطورة عن ظاهرة التأويل، وهي النشاط اليهودي الآثم في وضع الإسرائيليات ودسها في ثنايا كتب التفسير، بل وفي وضع الأحاديث ونسبتها إلى النبي ﷺ، ذلك أنَّ اليهود حين وصلوا إلى مرحلة اليأس التام من مقاومة الإسلام عسكرياً والتصدي لتياره المتدفق، وزحفه المنطلق في مختلف الأمصار لجأوا إلى هذه الوسيلة الخطيرة من وسائل الدس، وقاموا بهذا الدور المنظم، بهدف إضعاف الإسلام من الداخل، وذلك عن طريق وضع الأحاديث وإقحام الإسرائيليات على التفسير، وقد تأثر الفكر الصوفي بمعطيات هذا النشاط إلى حد أن اعتمدوا كثيراً على الأحاديث الموضوعة لتأييد آرائهم ودعم ما يصلون إليه من نتائج عن طريق الكشف أو الإشراق[2].

يقول الدكتور علي النشّار: (وما لبث اليهود أن تسللوا إلى نطاق إسلامي خطير هو الحديث النبوي، لقد رأوا أنَّ القرآن قد حفظ، ولم يكن في متناول أيديهم على الإطلاق أن ينفذوا إلى أسواره المنيعة. . .).

إلى أن يقول: (وبدأ السيل الكبير من الإسرائيليات يدخل في دائرة الحديث. وقد وضعت الإسرائيليات ـ أي الأحاديث ذات الأصل اليهودي ـ في مجال الإمامة والوصاية. . .)[3].

---

(١) الدكتور كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوّف والتشيّع ٤٥٣.
(التفسير الرباعي، يقصد به أنَّ لكل آية ظاهراً وباطناً وحداً ومطلعاً ـ فالظاهر يقصد به التلاوة، والباطن الفهم، والحد أحكام الحلال والحرام، والمطلع مراد الله من العبد بهذه الآية).

(٢) انظر الفصل الأول، المبحث الثاني ٤٩ وما بعدها؛ الفصل الثاني، المبحث الثالث ١٧٤؛ المبحث الرابع ١٨٦ وما بعدها.

(٣) د. علي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/٦٩ وما بعدها. انظر أيضاً المصدر نفسه ٣/٢٨٥ وما بعدها.

وننتقل إلى مظهر آخر من مظاهر التأثير اليهودي في التصوف، وهو مبدأ تقديس المشايخ، وتقديم كلامهم على النصوص الشرعية، وقبول سلوكهم، حتى حين يتعارض صراحة مع ما تضمنته هذه النصوص من أحكام، وإلزام المريد بذلك[1].

وهذا المبدأ له جذوره اليهودية الراسخة، والمتمثلة في تقديس اليهود لأحبارهم تقديساً لا متناهياً، وتقديس كلامهم وتقديمه على كلام التوراة، واعتباره مصدراً للتشريع. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الناحية، فقال عز من قائل: ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلاَّ ليعبدوا إلٓهاً واحداً لا إلٓه إلاَّ هو سبحانه عمّا يشركون﴾[2].

وأشارت إليه السنَّة النبوية في حديث الرسول ﷺ عندما دخل عليه عدي بن حاتم وفي عنقه صليب من فضة والرسول ﷺ يقرأ في قوله تعالى: ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾، فقال عدي: إنَّهم لم يعبدوهم. فقال ﷺ: «بلى إنَّهم حرموا عليهم الحلال، وأحلوا لهم الحرام، فاتَّبعوهم، فذلك عبادتهم إياهم»[3].

والإشارة القرآنية الكريمة التي وقف أمامها عدي بن حاتم موقف التساؤل واضحة جلية، غير أنَّه انطلق بتساؤله من خبرته الطويلة بالنصرانية، ولو أنَّه كان يهودياً لما احتاج الأمر إلى أي تساؤل، فعلى الرغم من النفوذ الذي يتمتع به رهبان النصرانية آنذاك، إلاَّ أنَّهم كانوا يحاولون دائماً تبرير هذا النفوذ بنصوص من كلام المسيح نفسه، أمّا أحبار اليهود فقد كان نفوذهم أكبر ألف مرة من نفوذ الرهبان، وهم لا يتلمَّسون له أسساً قوية أو ضعيفة في أسفار العهد القديم، بل يعتبرون أقوالهم نفسها أجدر بالقبول، وأدعى إلى التسليم من هذه الأسفار، بما في ذلك أسفار التوراة، ونجد لهذه الفكرة شواهد كثيرة فيما يصل إلينا من نصوص التلمود، ومن الكتب التي وضعها اليهود بأنفسهم في عرض مسائل العقيدة، ومن

---

(١) انظر: الفصل الثاني، المبحث الأول ٩٥ وما بعدها.

(٢) سورة التوبة: الآية ٣١.

(٣) تفسير ابن كثير ٢/١٣٧.

ذلك ما جاء في كتاب يهودي اسمه (كرافت): (اعلم أن أقوال الحاخامات أفضل من أقوال الأنبياء، وزيادة على ذلك يلزمك اعتبار أقوال الحاخامات مثل الشريعة، لأنَّ أقوالهم هي قول الله الحي، فإذا قال لك الحاخام إن يدك اليمنى هي اليسرى وبالعكس فصدق قوله، ولا تجادله، فما بالك إذا قال لك إن اليمنى هي اليمنى، واليسرى هي اليسرى)(١).

ومن مظاهر التأثر الصوفي باليهودية، محاولة التقريب بين الفلسفة والعقيدة.

وقد كان لليهود محاولاتهم الجادة اللَّاهثة في سبيل التوفيق بين اليهودية والفلسفة، وقد برز في هذا المجال (عدنان بن داود) مؤسس المذهب القرائي، الذي ينادي بأن تكون النصوص الشرعية منسجمة مع العقل، على أساس أنَّ العقل والنقل لا يتعارضان. وقد سلك هذا المسلك الفلسفي (سعدية بن يوسف الفيومي)، الذي يعتبر أوَّل فلاسفة الربانيين الذين استخدموا العقل والبرهان لإقامة فلسفة يهودية تستند على الكتاب والعقل معاً، حتى سُمِّي فيلسوف التوراة، وتقابلنا أسماء كثيرة منها (سالمون بن جبرول ـ ١٠٢٠م ـ ١٠٥٠م) و (موسى بن ميمون). . وغيرهم في بلاد الأندلس(٢).

والذين ظهر أثرهم واضحاً في صوفيّة بلاد الأندلس وعلى رأسهم ابن عربي الذي جمعت كتبه بين الفلسفة والدين، وابن سبعين الذي يبدو في كلامه هذا التأثر بشكل واضح، ومعنى ذلك أنَّ الفكر اليهودي في هذه النقطة كان إلى حد ما، يضطلع بدور بارز في ربط التصوف الإسلامي بالتراث اليوناني، وسأتناول هذه الصلة بشيء من التفصيل عند الحديث عن المصدر اليوناني إن شاء الله.

والخلاصة التي أنتهي إليها الآن هي ما يشير إليه الدكتور النشّار من أنَّ دور اليهود كان دوراً تخريبياً يتركز تأثيره على الفرق الخارجة عن الإسلام(٣).

***

(١) الكنز الموصود في قواعد التلمود ٤٦.

(٢) انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/٧٩ وما بعدها.

(٣) انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/٨٧.

المبحث الثاني

المصدر النصراني

إذا كان تأثر الصّوفيّة بالفكر اليهودي تأثراً عقلياً صرفاً كما اتضح ذلك من خلال حديثنا عن المصدر اليهودي. فإنَّ تأثير الفكر النصراني كان أعمق وأقوى، ذلك أنَّه شمل الجانب الروحي في التصوف الإسلامي، لأنَّه يتصل بالروح، وهي المحور الذي يدور حوله التصوّف الإسلامي.

وقد يكون سبب هذا، أنَّ النصارى بطبيعتهم الروحية أقرب إلى المسلمين، الأمر الذي جعل علاقة المسلمين بهم أقوى من علاقتهم باليهود وغيرهم من المشركين، الذين كان موقفهم من المسلمين موقف العداء السافر.

قال تعالى: ﴿لتجدنَّ أشدَّ النّاس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدنَّ أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى ذلك بأنَّ منهم قسّيسين ورهباناً وأنَّهم لا يستكبرون﴾[1].

وقد ظهر في التصوف الإسلامي جوانب روحية كثيرة، تشبه ما عليه النصارى بصفة عامة، ورهبانهم بصفة خاصة، الأمر الذي دفع كثيراً من الباحثين في التصوف، وخاصة المستشرقين منهم إلى القول: بأنَّ أصل التصوف الإسلامي نصراني صرف بكل دقائقه وتفصيلاته.

ومن هؤلاء آدم متز الذي يقول: (وكذلك أحس المسلمون من أعماق نفوسهم بحاجات جديدة في الدين منذ القرن الثالث الهجري، وسرعان ما تقدمت لسد هذه الحاجات الديانات القديمة التي كانت مستترة وراء ستار ظاهري، ولا سيما النصرانية، أعني مجموعة الفلسفة اليونانية في عصرها الأخير في الشرق والمشربة

---

(١) سورة المائدة: الآية ٨٢.

بالنصرانية، وإنَّ الحركة التي غيرت صورة الإسلام في أثناء القرنين الثالث والرابع، ليست في مجموعها سوى نتيجة لدخول التيارات الفكرية النصرانية في دين محمد ـ عليه السلام ـ)[1].

وكلام آدم متز هذا فيه مبالغة، ذلك أنَّ النصرانية كانت كغيرها من التيارات الفكرية، التي تأثر بها التصوف الإسلامي، خاصة في بلاد الشام والعراق ومصر. وذلك لكثرة مخالطتهم للنصارى. ولأنَّ معظم سكان هذه البلاد أصلاً كانوا يدينون بالنصرانية.

إلَّا أنَّ النصرانية ليست هي الأساس الذي بنى عليه التصوف قواعده العملية والفكرية، وإن بدا التشابه بين توجه كل من التيارين واضحاً.

وفي حدود هذا التطرف المتسم بكثير من الشطط، والبعد عن الموضوعية، يحاول (آسين بلاثيوس) أن يثبت أن المنهج الصوفي بكل جوانبه الروحية مستمد من النصرانية[2].

يقول آسين بلاثيوس: (إن الإسلام باتصاله بالديانات الأخرى، وخصوصاً المسيحية، طامن من الصلابة، وازداد مرونة في اتجاه الروحانية فقام الصّوفيّة ونسبوا إلى النَّبي محمد آراء موغلة في الروحانية العالية، مستمدة من الرهبانية المسيحية، وعبادات ومجاهدات في التعبد والفضيلة، غريبة عن الإسلام الأصلي. وبعد وقت قصير تحوَّل الزهد والترهّب إلى تصوف متخذ من الأفلاطونية المحدثة اليونانية والمسيحية)[3].

ومن هذا القبيل ما قاله نيكلسون: (من الجلي أنَّ ميول الزهد والتأمل، التي أشرت إليها، كانت على وفاق مع الفكرة المسيحية، ومنها استمدت أسباب قوتها. فكثير من نصوص الإنجيل، ومن الأقوال المنسوبة إلى المسيح، مقتبس في أقدم

---

(١) آدم متز، الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري ١٩/٢ وما بعدها.
(٢) انظر آسين بلاثيوس، ابن عربي ١٢٢ ـ ١٧١.
(٣) المصدر نفسه ٢٥٦.

تراجم الصّوفيّة)[1].

على أنَّ هذا التطرف ليس وقفاً على المستشرقين، وإنَّما نجد كثيراً من الباحثين العرب في الفكر الصوفي ينحون هذا المنحى، مشيرين إلى الأثر البليغ الذي أحدثته النصرانية في التصوف الإسلامي، ومن هؤلاء الدكتور عبد الرحمن بدوي الذي أشار إلى هذه الفكرة في كتابه: (تاريخ التصوف الإسلامي) فقد قال: (ويستخلص من هذا، أنَّ الصوفية المسلمين لم يجدوا حرجاً في الاستماع إلى مواعظ الرهبان وأخبار رياضاتهم الروحية والاستفادة منها، رغم أنَّها صادرة عن نصارى. ونحن نجد فعلاً كثيراً من أخبار رياضات الرهبان وأقوالهم في ثنايا كتب الصّوفيّة المسلمين، وطبقات الصّوفيّة)[2].

ولا شك أن لمثل هذه الأقوال على الرغم مما فيها من التطرف والمبالغة، أساساً من التشابه بين الفكر المسيحي والفكر الصوفي، ونحن لا يسعنا إنكار مثل هذا التشابه، فقد ذكر أنَّ كلمة التصوف نفسها مشتقة من الصوف وهو لباس النصارى، ومعنى ذلك أنَّ هناك نوعاً من التوافق السلوكي بين طائفة الصّوفيّة وطائفة الرهبان.

كذلك نجد في العهد الجديد نصوصاً واضحة الدلالة، تدعو إلى التقشف والانقطاع عن الناس والترفع على المتع المشروعة في الحياة، والمقاومة العنيفة لطبيعة النفس الإنسانية، وكبت ميولها ورغباتها الطبيعية، حتى ما يتفق من ذلك مع جوهر الأديان، ودعوة الرسل عليهم السلام، وقد سبق عرض ذلك بشيء من التفصيل عند حديثنا عن المجاهدة الصّوفيّة. وهي توشك أن تكون ترديداً لما ذكرته

---

(١) نيكلسون، الصّوفيّة في الإسلام ١٢؛ انظر: في التصوف الإسلامي ٤٧، ٧٨؛ انظر: العقيدة والشريعة ١٤٧.

(٢) الدكتور عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي ٣٥؛ انظر: إحسان إلٓهي ظهير، التصوف المنشأ والمصادر ٤٩ وما بعدها؛ د. محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام ٥٦ وما بعدها؛ د. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي ٤٧٥؛ هاشم معروف الحسيني، بين التصوف والتشيع ٣١٠ وما بعدها.

الأناجيل بهذا الخصوص، وأكتفي هنا بعرض هـذين النصين من إنجيل متّى، فقد جاء في الإصحاح الخامس منه:

* (طوبى للمساكين بالروح، لأنَّ لهم ملكوت السموات. طوبى للحزانى، لأنَّهم يتعزون. طوبى للودعاء، لأنَّهم يرثون الأرض. طوبى للجياع والعطاش إلى البر، لأنَّهم يشبعون. طوبى للرحماء، لأنَّهم يرحمون. طوبى للأنقياء القلب، لأنَّهم يعاينون الله. طوبى لصانعي السلام، لأنَّهم أبناء الله يدعون)(١).

* (سمعتم أنه قيل عين بعين وسن بسن. وأمّا أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر، بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضاً، ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضاً. ومن سخرك ميلاً واحداً فاذهب معه اثنين. ومن سألك فاعطه، ومن أراد أن يقترض منك فلا ترده.. سمعتم أنَّه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك. وأمّا أنا فأقول لكم أحبوا أعداءكم وباركوا لاعنيكم. أحسنوا إلى مبغضيكم. وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم. لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السموات، فإنَّه يشرق شمسه على الأشرار والصالحين، ويمطر على الأبرار والظالمين)(٢).

هكذا يبدو التشابه الواضح بين ما ذكرته الأناجيل، وما ذكره الصّوفيّة في مجاهداتهم.

وهكذا اتخذ المستشرقون والمستغربون على السواء هذا التشابه أساساً للقول بأنَّ النصرانية هي المصدر الوحيد أو الأهم للأفكار الصّوفيّة.

ولكن هناك نقطتين هامتين، تجدران بالملاحظة في هذا المقام..

النقطة الأولى: أنَّ مثل هذه التعاليم الرومانسية، لم تكن موجودة في جوهر النصرانية الحقيقية، التي جاء بها عيسى عليه السلام، وإنَّما ابتدعها رجال الدين

---

(١) إنجيل متى، الإصحاح الخامس ٣ ــ ١٠.

(٢) المصدر نفسه ٣٨ ــ ٤٦. انظر أيضاً: الإصحاح السادس ١٩ ــ ٢٢، الإصحاح التاسع عشر ٢١ ــ ٣٠، إنجيل لوقا، الإصحاح السادس.

بعـد زمن عيسى عليه السـلام، بسبب أشير إليـه بعد قليـل، وإلى هذه البـدعة التي شوهت وجه النصرانية الحقيقية، يلمح قوله سبحانه وتعالى: ﴿ثُمَّ قفَّينا على آثارهم برسلنا وقفَّينـا بعيسى ابن مريم وآتينـاه الإنجيل وجعلنـا في قلوب الذين اتَّبعـوه رأفة ورحمةً ورهبانيَّةً ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلاَّ ابتغاء رضوان الله فما رعوهـا حقَّ رعايتها فـآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثيرٌ مِّنهم فاسقون﴾[1]

ومما يثير العجب، أنَّ ما ذكره إنجيل متى، وهو الذي نقلنا عنه النصين السابقين، يتنافى مع ما نقلته الأناجيل عن المسيح نفسه، فقـد بدأ النص بقـوله: (سمعتم أنَّـه قيل عين بعين، وسن بسن. وأما أنا فأقول لكم. . .)، والمقصود هنا ما سمعـوه من التوراة، أو الناموس، الذي نُزِّل على موسى عليه السلام، وتابع المسيح كلامـه في النص المـذكور بمـا يفيـد أنَّـه غيـر هـذا المبـدأ التـوراتي، أي أنَّـه غيـر جـزءاً من الناموس.

فهل يتفق ذلك مع تأكيده عليه السلام فيما نقل عنه في مواضع أخـرى من أنَّه جاء محافظاً على النّامـوس، مبقياً على مـا فيه، فقد ورد قـوله: (لا تـظنوا أنِّي جئت لأنقض النّاموس، أو الأنبياء، ما جئت لأنقض بل لأكمل)؟

النقطة الثانيـة: هي أنَّ ما تضمنـه النصان من المجـاهدات القـاسية العنيفـة، للرغبات الطبيعية، والميول المشـروعة، إنَّمـا نقله (بولس) في تعـديله الجوهـري، أو لنقـل في تشويهـه الواضـح للنصرانيـة الخالصـة. وكان مصـدر نقله هو التعـاليم الهندية، حتى قام كثير من الباحثين بعقد المقارنات المقنعة بين النصرانية الجديدة، والتعاليم البوذية، الأمر الذي يؤكد مدى تأثير هذه في تلك.

ومن ثَمَّ فسوف تكون لي عودة إلى هذه التعاليم، وأثرها في نظريـة الاتصال، وذلك عند حديثي عن المصدر الهندي بإذن الله.

ولكن الذي يتحتم الوقوف عنده، في هذا المبحث، هو أمران محددان، يبدو فيهما بشكل واضح أثر المصدر النصراني في بعض جوانب نظرية الاتصال.

---

(١) سورة الحديد: الآية ٢٧.

أمّـا أحدهما: فمسألة الحلول.

وأمّا الثاني: فمسألة الحقيقة المحمدية.

أمّا عن الحلول في النصرانية، فقد أدت إليها التساؤلات الملحة حول طبيعة المسيح عليه السلام، لقد زعم بولس أنَّ المسيح هو ابن الله، أو هو أحد الثالوث الإلّـهي، فكان التساؤل الهام الذي يرد على هذه العقيدة الباطلة: كيف يمكن أن يعيش الإلّـه بين الناس يمشي، ويتكلم، ويأكل، ويشرب، ويقع عليه في النهاية القتل والصلب؟ ولا بد أنَّ بولس فكَّر كثيراً في مخرج من هذه المشكلة الخطيرة، التي فرضتها عقيدة التثليث. فكان المخرج، أنَّ للمسيح طبيعتين مختلفتين، هما الطبيعة الإنسانية التي يعيش بها كما يعيش الناس، والطبيعة الإلّـهية التي يمتاز بها على سائر الناس، وأنَّ القتل والصلب مثلاً قد وقعا على الجزء الإنساني، لا على الجزء الإلّـهي.

وقد عرفت هذه الفكرة بفكرة اتحاد اللاَّهوت في النّاسوت، أو حلول اللاَّهوت في النّاسوت، وألح النسطورية في التركيز عليها، وهي فرقة نصرانية ظهرت في عهد المأمون[1].

ولا شك أنَّ صوفيّة الإسلام تأثروا إلى حد بعيد بهذه العقيدة الباطلة، في تقريرهم لكل من فكرتي الاتحاد والحلول، على نحو ما سبق تفصيله في ثنايا الكتاب.

ويميل شيخ الإسلام إلى القول بهذا التأثير، فيقول: (هو الحلول الخاص، وهو قول النسطورية من النصارى ونحوهم، ممن يقول أنَّ اللاَّهوت حل في النّاسوت، وتدرع به كحلول الماء في الإناء، وهؤلاء حققوا كفر النصارى؛ بسبب مخالطتهم للمسلمين)[2].

وقد ذكر أنَّ أوَّل من تأثر بهذه العقيدة النَّصرانية من الصّوفيّة هو الحلاّج، وقد

---

(١) لمزيد من التفصيل انظر: الشهرستاني، الملل والنحل ١/٢٢٠ ـ ٢٢٢، ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٢) الفتاوى ٢/١٧١ ـ ١٧٣.

لاحظ ذلك بعض المستشرقين، كما لاحظوا ما انتهى إليه أمر الحلاج من القتل والصلب، فأطلقوا عليه اسم (مسيح المسلمين).

وأمّا بخصوص الحقيقة المحمدية، فإنَّ التشابه بينها وبين نظرة النصارى إلى المسيح عليه السلام، حسب التصوير الذي صورها به بولس أمر في غاية الوضوح.

فكما اعتبرت النصارى عيسى عليه السلام ابنِ الله، الذي ليس فوقه إلَّا الأب، وأنَّه الصلة بين الله وبين الوجود، ولولاه لانعدمت الصلة بينهما، وبالتالي لانعدم الوجود، وهو الكلمة التي صارت جسداً، وهو النور.

فكذلك هي الحقيقة المحمدية عنده غلاة المتصوفة. فمحمد النور الذي انبثق منه الوجود بكل ما فيه، وهو الصورة الكاملة لتجسد الذات الإلَـهية، وقد سبق بيان ذلك بشيء من التفصيل عند عرضنا لهذه الفكرة، كنتيجة من نتائج وحدة الوجود.

يقول آسين بلاثيوس: (وهذا التصوير للنَّبي محمد، ترى فيه الملامح المميزة لتصوير بولس للمسيح)[1].

ويقول الدكتور زكي مبارك: (والواقع أنَّ الحقيقة المحمدية أسطورة من الأساطير، وهي في رأينا مأخوذة من النظرية النَّصرانية)[2].

والواقع أننا نجد كثيراً من الشواهد بين ثنايا الأناجيل، من شأنها تأكيد التشابه الذي أشرت إليه بين الحقيقة المحمدية عند الصّوفيَّة من جهة، وحقيقة المسيح عليه السلام عند كتبة الأناجيل، وأكتفي هنا بإيراد ما جاء في إنجيل يوحنا، حول شخصية عيسى عليه السلام، وطبيعته التي تميز بها عن سائر الموجودات.

(في البدء كان الكلمة، والكلمة عند الله، وكان الكلمة الله، هذا كان في البدء عند الله. كل شيء به كان، وبغيره لم يكن شيء ممّا كان، فيه كانت الحياة،

---

(١) آسين بلاثيوس، ابن عربي ٢٥٨.

(٢) الدكتور زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ١/ ٢٠٩.

والحياة كانت نور الناس. والنُّور يضيء في الظلمة، والظلمة لم تدركه. كان إنسان مرسل من الله، اسمه يوحنا. هذا جاء للشهادة ليشهد للنور، لكي يؤمن الكل بواسطته. لم يكن هو النور، بل ليشهد للنور. كان النور الحقيقي الذي ينير كل إنسان آتياً إلى العالم. كان في العالم، وكون العالم به، ولم يعرفه العالم. إلى خاصته جاء، وخاصته لم تقبله، وأمّا كل الذين قبلوه فأعطاهم سلطاناً، أن يصيروا أولاد الله، أي المؤمنون باسمه. الذين وُلدوا ليس من دم، ولا من مشيئة جسد، ولا من مشيئة رجل، بل من الله. والكلمة صار جسداً، وحل بيننا ورأينا مجده مجداً، كما لو صير من الأب مملوءاً نعمة وحقاً. يوحنا شهد له، ونادى قائلاً هذا هو الذي قلت عنه، إنَّ الذي يأتي بعدي صار قُدّامي، لأنَّه كان قبلي. ومن ملئِهِ نحن جميعاً أخذنا، ونعمة فوق نعمة. لأنَّ النّاموس بموسى أعطى. أمّا النعمة والحق فبيسوع المسيح صار. الله لم يره أحد قط. الابن الذي هو في حضن الأب هو جد)[1].



(١) إنجيل يوحنا، الإصحاح الأول ١ ـ ١٩.

المبحث الثالث

المصدر اليوناني[٧]

نشطت حركة الترجمة في البيئة الإسلاميَّة نشاطاً واسعاً، ونقلت إلى اللغة العربية كثير من الكتب الأجنبية التي تمثّل الشعوب المختلفة، وتحقق اللقاء بين التراث الإنساني والثقافة الإسلاميَّة في كثير من المجالات، وكانت الكتب اليونانية أوفر حظاً من غيرها، وأقوى تأثيراً في المثقفين المسلمين.

ونظراً إلى كون الثقافة اليونانية حافلة بالأبحاث الفلسفية والإلّهية، والأخلاقية، والسياسية، فقد أقبل كثير من علماء المسلمين على الغوص في بحارها، والنقل عنها، حتى لقد عرف المسلمون كثيراً من فروع الثقافة اليونانية، كما عرفوا أيضاً كثيراً من المدارس التي كانت تمثل الفكر اليوناني أصدق تمثيل، مما كان له واضح الأثر في تشكيل ملامح التفكير الفلسفي الإسلامي، وقد وجد الصّوفيَّة في التراث الروحي عند اليونان منهلاً متدفقاً ينهلون منه في مكاشفاتهم، ومواجيدهم الروحية التي يرتقون من خلالها إلى الوصول إلى مقام الاتحاد بالذات الإلّهية.

وقد كان أخطر مظاهر التأثير اليوناني في الصّوفيَّة تسرُّب نظرية وحدة الوجود إلى الفكر الصوفي، كما أحرزت نظرية المعرفة بالفيض بعض الأثر في بناء المعرفة الصّوفيَّة، كذلك نجد لنزعات الزهد والتقشف، وتحمُّل الشدائد والأهوال، وهي النزعات التي تتّسم بها بعض المدارس الأخلاقية عند اليونان نجد لهذه النزعات آثاراً واضحة في مجاهدات الصّوفيَّة.

وسأعرض لهذه الجوانب الثلاثة بالحديث مع شيء من التفصيل في الجانب الأول، أما الجانبان الآخران، فأفضِّل أن يكون التفصيل فيهما ضمن الحديث عن المصدر الهندي إن شاء الله.

أمّا عن وحدة الوجود، فمن المعروف أن اليونان يعتبرون أوَّل من بحث في حقيقة هذا الوجود بحثاً عقلياً، حيث كانت المدرسة الطبيعية (القرن السادس قبل الميلاد) هي أوَّل المدارس اليونانية بحثاً في هذا المجال، ذلك أن الفيلسوف اليوناني طاليس (٥٨٥ ق. م) كان أوَّل من حاول أن يبحث عن أصل هذا الوجود؟ ومن أين جاء؟ وإلى أين ينتهي؟ حتى وصل في آخر الأمر إلى أنَّ الماء أصل كل شيء. وأنَّ كل الأشياء مليئة بالآلهة(١).

ومع هذا، فقد انتهت مدرسة الفلاسفة الطبيعيين دون أن تستطيع تحديد إجابة على هذا السؤال، ذلك أن الإجابات عليه قد تعددت بعد طاليس واختلفت.

وتعاقبت المدارس الفلسفية اليونانية، ولم تنتهِ إلى إجابة شافية لهذا السؤال، الذي ما لبث أن عاد يبحث عن جواب مرة أخرى، فكان أن تلقفه هرقليطس (٥٠٠ ق. م) وأخذ يبحث عن إجابة له، لينتهي إلى أنَّ في هذا العالم روحاً كلية واحدة، وأن الواحد ليس إلَّا كثرة توحدت، والكثرة ليست إلَّا واحداً تكثر، وأنَّ النار هي أصل كل شيء، وهي العنصر الأوَّل، والإلّه الأعظم الذي لا يفنى، وهي الحياة التي تسري في كل حي، وأنَّ بينها وبين الأشياء عملية تبادلية(٢).

ويبدو أنَّ هذه الإشارات السريعة عند هرقليطس قد أطلقت الفكر الرواقي في هذا السبيل، فقد وجدت لهذه الإشارات تفاصيل وافية عند الرواقيين، بل إنَّ وحدة الوجود لتمثِّل ملمحاً بارزاً من ملامح المدرسة الرواقية.

فقد ذهبت المدرسة الرواقية إلى أنَّ هذا الكون تسري فيه روح كلية، وأنَّ خالق هذا الكون ليس مفارقاً له، بل هو باطن فيه، فمنه العالم حدث وإليه يعود، وأنَّ ما يلوح لنا من مظاهر التغيُّر والكثرة والاختلاف بين أجزاء العالم، ليس إلَّا سطحاً ظاهراً، تكمن وراءه الوحدة والاتفاق، ومحور هذا الاتفاق هو ما يعبَّر عنه

---

(١) لمزيد من التفصيل، انظر الدكتورة أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان ٤٥ ــ ٤٧.

(٢) انظر: د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان ٥٣ وما بعدها، محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية ١/٧٧ وما بعدها؛ د. عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني ٦٣.

عنـد الرواقيين بـالروح الحيـواني، الذي هـو المهندس الأعـظم لهـذا الكـون، وأنَّ أساس هذه الوحدة هـو الروح الضـابطة أو الممسكـة التي تحفظ على الكون نـظامه الكلي العام[1].

ويمكن اعتبار هذا التوجه الفكري الفلسفي اليوناني النواة، أو البـذرة الأولى، لفكرة وحدة الوجود، التي تلقفهـا صوفيَّـة المسلمين، وعنوا بغـرسها ورعـايتها حتى آتت ثمارها التي بيَّنّاها عند عرض هذه الفكرة. بـل إنَّ من الباحثين من انتهى بعـد دراسة المذهب الرواقي في وحدة الوجود إلى بعض النتـائج التي انتهت إليهـا نفس النظرية عند الصوفية، وذلك كفكرة الجبر التي أشـارت إليها الـدكتورة أميـرة حلمي مطر كنتيجة حتمية من نتائج المذهب الرواقي[2].

وقد أشار الدكتور علي سامي النشّار إلى تأثير المـدرسة الـرواقية على صـوفيَّة المسلمين فقال: (ولا شك أنَّه كان للمادية الرواقية ونظريتها في وحـدة الوجـود أكبر الأثر في نشاط هذه النظرية نفسها لدى الصوفية الفلاسفة)[3].

ومما تجدر الإشـارة إليه أنَّ فكـرة وحدة الـوجود عنـد اليونـان قد تبلورت في صورتها النهائية عند الأفلاطونية المحدثة، التي لا شـك أنَّها ذات تـأثير مبـاشر على فلاسفة المسلمين بصفة عامة، والصّوفيَّة بصفة خاصة.

ذلـك أن المدرسـة الأفلاطـونية (القـرن الخـامس ق. م) ذهبت إلى أنَّ لهـذا الكـون صانعـاً، وأنَّ هذا الصـانع الـذي سمّاه أفـلاطون بـ (النفس الكـونية الأوليـة ـ أو ـ النفس اللّامرئية) هو المبدأ الأول الذي لا يستمد حركتـه من أي مبدأ سـابق عليه، وهو أزلي أبدي، وهو العلة المحرِّكة للكون التي يستمد منها وجوده وحركته.

وأن المظاهر المتنوِّعة في هذا الكون ما هي إلَّا نشاطات لتلك النفس الإلّهيـة

---

(١) انظر د. عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني ١٠ ــ ٥٠، د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان ٤٤ وما بعدها.

(٢) الفلسفة عند اليونان ٤٠٨ ــ ٤١٠.

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/١٧٣.

التي هي علّة لجميع الموجودات الجسمانية، وبالتالي فإنه لا معنى للتمييز بينها، يقول أفلاطون: (إنَّ الإله هو المبدأ والوسط والنهاية لجميع الأشياء)[1].

وأن هذا الإله الصانع يقوم بعملية تنظيم المادة التي هو مصدرها[2].

ثم ظهرت الأفلاطونية المحدثة التي تنسب إلى أفلوطين (القرن الثالث للميلاد)، فاستحدثت تفسيراً لما سبق أن عرضه أفلاطون من أفكار حول هذا الموضوع، معتبرة هذه الأفكار هي الأساس والمنطلق الذي تستند إليه جوانب مذهبها الجديد.

وتقوم الأفلاطونية المحدثة على أساس القول بالفيض عن المطلق الكلي الذي يحوي الوجود ولا يحويه شيء، لأن كل شيء منه، وهو مبدأ هذا الوجود.

وهذا الواحد أو الأوَّل لا متناهي وغير متحيِّز في مكان أو متحدد بكيف، ومنه فاض الوجود الذي يوحِّد العقل بين كثرته، وعن هذا العقل تنبثق النفس الكلية التي صدر عنها العالم المادي، وهذا العالم في حقيقته ليس إلَّا مظهراً للنفس الكلية. ونظام العالم وانسجامه واستمراره راجع إلى وجودها. يقول أفلوطين: (لولا الواحد لما وجد شيء على الإطلاق، فهو الحياة، لأن الحياة تفيض منه كما يفيض الماء من النبع)[3].

والإنسان الذي هو جزء من هذا الكيان، تكمن فيه القدرة على التسامي والاتحاد بهذا العقل الكلي، لأنَّ هذا الاتحاد ما هو إلَّا عودة إلى مثاله، وحقيقته الكاملة، ذلك أن العقل الكلي يحتوي على كل شيء[4].

---

(١) د. محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية ١/٢٤١.

(٢) لمزيد من التفصيل انظر د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان ١٦١ ـ ٢٠٩، د. محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية ١/١٨٧ ـ ٢٥٨.
د. عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني ١٠٩ وما بعدها.

(٣) د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان ٤٤٠ ـ ٤٤١.

(٤) انظر د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان ٤٣٠ ـ ٤٥٩، د. عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني ١٠٩ ـ ١٥٠، د. جولد تسيهر، العقيدة والشريعة ١٥٣ ـ ١٥٤.

وقد تولّى الدكتور محمد مصطفى حلمي توضيح أثر الأفلاطونية المحدثة في الأفكار الصّوفيَّة، ولا سيَّما في نظرية وحدة الوجود، فهو يقول: (فالمتأمل في مذاهب الصّوفيَّة في وحدة الوجود، وما يجري مجراها من المذاهب الصّوفيَّة المصطبغة بصبغة فلسفية، يلاحظ أنَّه قد انبثَّ في تضاعيفها كثير من عناصر الفيض الأفلوطيني: فالله والعقل الأوَّل والنَّفس الكلية والمادة غير المصوَّرة والنفوس الجزئية، كل أولئك عبارة عن مراتب الوجود في مذهب الأفلاطونية الجديدة. وأوَّل فيض من الله هو العقل الأوَّل الذي تستمد منه كل الموجودات وجودها، ويصدر عنه كل ما سواه من الفيوضات الأخرى. وهذا كلام نجد له نظيراً عند محيي الدين بن عربي في وحدته الوجودية، وفي نظريته في الحقيقة المحمدية التي يعدها أوَّل فيض من الذات الإلّهية، ويعد بقية الموجودات مجرد فيوضات لها، وعند عمر بن الفارض في وحدته الشهودية، وفي مذهبه في القطبية، وهي عنده عبارة عن الحقيقة المحمدية التي كانت أوَّل تعين فاضت منه وصدرت عنه التعينات الأخرى من روحية ومادية، وعند شهاب الدين السهروردي الحلبي المقتول في حكمته الإشراقية التي يجعل فيها من الله نوراً للأنوار فياضاً بالأنوار القاهرة وهي النفوس والعقول، وبالجواهر الغاسقة وهي الأجسام. فهذه أمثلة على مبلغ الأثر الذي تركته الأفلاطونية الجديدة في التصوف الإسلامي، وهو أثر لا سبيل إلى إنكاره أو محاولة الغض من شأنه)[1].

أما فيما يتصل بمسألة المعرفة، فإنَّ بعض الصّوفيَّة صرَّحوا بتأثرهم في طريق المعرفة باليونان، ومن هؤلاء شهاب الدين السهروردي المقتول الذي نصَّ في كتابيه (حكمة الإشراق، والفلسفة المشرقية)، على أنه تلميذ لأفلاطون وأفلوطين وغيرهما من فلاسفة اليونان. وقد أشار إلى ذلك شمس الدين بن الأكفاني في كتابه (إرشاد القاصد إلى أسمى المقاصد)، وينحصر التأثير المشار إليه فيما يعرف عند اليونان بنظرية الفيض وهي نظرية تقوم على أساس ضرورة التأمل العميق في مظاهر الكون حتى يصبح الإنسان أهلاً لفيض العقل الفعال عليه بأنواع المعارف والعلوم.

---

(١) د. محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام ٦٩ ــ ٧٠.

ولكن النظرية لا يمكن اعتبارها ذات تأثير عام في الاتجاه الصوفي، لأن الاستعداد والأهلية للكشف والإلهام يحتاجان عند الصّوفيَّة إلى أمور أخرى بالإضافة إلى هذا التأمل النظري سبق تفصيلها عند حديثنا عن وسائل الاتصال، ومن ثَمَّ فإنَّ كثيراً من المؤرخين يميلون إلى التفرقة بين نوعين من المعرفة الصّوفيَّة:

أحدهما: المعرفة الإشراقية التي أشار إليها السهروردي.

الثاني: هو معرفة الإلهام أو العلم اللدني.

وهذا النوع الأخير هو أقرب إلى المصدر الهندي منه إلى المصدر اليوناني.

والتأثر الصوفي بالثقافة اليونانية لم يقف عند حد الاتجاه الفلسفي، أو البحث العقلي عن ماهية هذا العالم، وإنَّما تجاوزه إلى مجال الحياة العملية، وأقصد بذلك حياة الزهد والتقشف والخروج عن الأهل والمادة، والعزوف عن المنصب والجاه، وامتلاك النفس، والقوة والصلابة، فهذه الأنماط من السلوك نجد لها مثيلاً في الثقافة اليونانية، وخير من يمثِّله أصحاب المدرسة الكلبية (القرن الخامس ق. م)، وأكثر من يتمثل به هذا الجانب هو (ديوجين السينوبي ٤١٣ ــ ٣٢٣ ق. م)، الذي يروى عنه أنَّه كان زاهداً في الحياة بما فيها، متقشفاً، معتزلاً للنّاس، يسير حافي القدمين حتى في الشتاء القارص، وقد بالغ في الاستهانة بهذه الحياة إلى درجة لا مثيل لها، ومن قبله أستاذه (أنتيستين)[1].

***

(١) لمزيد من التفصيل انظر د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان ٣٦٩ ــ ٣٧٢؛ د. محمد غلّاب الفلسفة الإغريقية، ١/١٧٧ ــ ١٨٣.

المبحث الرَّابع

المصدر الهندي

لقد بدأ اتصال العرب بالهند قبل الإسلام بعدة قرون، وكـان ذلك عن طـريق التجارة، وهجرة بعض العرب إلى تلك البلاد، وقويت هذه الصلة بعـد امتداد رقعـة الفتوحات الإسلاميَّة، وانتشار الإسلام في بلاد الهند انتشاراً واسعاً. كمـا بدأ اللقـاء الفعلي والاحتكاك المباشر بين الحضارة الهندية بكل متناقضاتها والثقافة الإسلاميَّة، وقد كان من مـظاهر هـذا اللقاء التـاريخي أن ترجمت كثيـر من الكتب الهنديـة إلى اللغة العربية. وهكذا بدأ تأثير الفكر الهنـدي في بعض مجالات الثقـافة الإسـلاميَّة ومن بينها التصوُّف.

والواقع أن بصمات المصدر الهندي على التصوف متعددة، ولكننا سنقف هنا عند أوضحها، وهي في حقيقتها بصمات روحية، وذلك أن الفلسفة الهنديـة تعد من أقوى الفلسفات التي امتزجت بالدين، واعتمدت على الجـانب الروحي، وطـرحت عنها المنهج العقلي.

ففكرة وحدة الـوجود وإن كـان صوفيـة المسلمين قد استمـدوها من المصـدر اليوناني، كما وضحنا ذلك من قبل، إلاَّ أنّا نجد في التراث الفكري الهنـدي أصولاً لهذه النظرية، ويتضح ذلك من فكرة الهندوس عن حقيقة هـذا العالم وأصله، فمـع قول الهندوسية بتعدد الآلهة، إلاَّ أنَّ هذه الآلهة مع التحقيق تؤول إلى إلّه واحد، هو الإلّه (براهما) الذي أخرج الوجود من ذاته، وهو الأصل الأزلي الذي يستمد العـالم وجوده منه، وهو أصل الكـائنات جميعهـا يقول منو: (تستقـر الروح العليـا في أرقى المخلوقات وأسفلها)(١)

---

(١) د. أحمد شبلي، أديان الهند الكبرى ٩٦.

وهذا الكون بكل ما فيه، ما هـو إلَّا مظهـر للوجود الحقيقي المـطلق وما هـذه الحياة إلَّا أشكال لتلك القوة الوحيدة الأصلية، وهذا ما أشار إليه بـاسديـو في كتابـه (بكيتا)، حيث قال: (أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلّهية)(١).

ومن منطلق سريان الروح الإلّهية (براهما) في كيان المـوجودات، فقـد أصبح من أهم التلطلعات عند الهندوس، التحرر من قيود الجسد المادي، والانطلاق نحو الاندماج في الإلّه (براهما)، اندماجاً كلياً.

وبما أن الروح أزلية أبدية لا تموت ولا تفنى، فقد أصبح التركيز على الجانب الروحي أمراً أساسياً عند البراهمة (الهندوس).

يقول باسديو: (كيف يذكر الموت والقتل من عرف أنَّ النَّفس أبديـة الوجـود، لا عن ولادة ولا إلى تلف وعـدم، وهي ثـابتـة قـائمـة، لا سيف يقـطعهـا، ولا نـار تحرقها، ولا ماء يغصها، ولا ريح تيبسها)(٢).

وبما أن الروح هي موضوع الاندماج في الإلّه (براهما) كما أسلفنـا، والجسد ما هو إلَّا قيد وسجن لها، فقـد أصبح تحـرير الـروح مطلبـاً مهماً، ولا يتم ذلـك إلَّا بإفناء هذا الجسد المادي الذي يحوي بداخله الروح الكلية. وهـذا الإفناء لا يكـون بالموت ولكن بالفناء في براهما، ووسيلة ذلك تعذيب هذا البدن بـالصوم المفـرط، والسهر الدائم، والحرمان المستمـر من كل متـاع هذه الـدنيا، وبـالتالي تحمُّـل كل ألوان العذاب وأصناف البلاء.

وهذه كلها عبارة عن مراحل تمتد على طول الحياة، يتـرقّى فيها البـرهمي من مرحلة إلى أخرى، وكل مرحلة تستغرق عدداً من السنين تصل الروح في نهايتها إلى التحرر والوصول إلى الاتحاد بالإله (براهما)(٣).

---

(١) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة ٣١.

(٢) المصدر نفسه ٤٠.

(٣) لمـزيـد من التفصيـل انـظر د. أحمـد شلبـي، أديـان الهنـد الكبـرى، ٣٩ ــ ١٠٤ محمـد أبو زهرة، الديانـات القديمـة ٢١ ــ ٥٢، البيروني، تحقيق مـا للهند من مقـولة ٢٣ ــ ٦٢، د. عمارة نجيب الإنسان في ظل الأديان ١٩١ ــ ١٩٢.

وهذا ما أشارت إليه العبارة التالية في التعاليم البرهمية: (من لم يرغب في شيء ولن يرغب وتحرر من رق الأهواء واطمأنّت نفسه، فإنه لا يعاد إلى حواسه، ويتحد بالبراهما فيصير هو ويصبح الفاني باقي)[1].

وهذه العناية بالروح والتركيز عليها، وبالتالي السعي إلى تحريرها من قيود الجسد المادي لتحظى بالخلود الأبدي، نجد له مثيلاً عند طائفة (الجينيه) الهندية، والتي وضعت أصولاً سبعة لتطهير الروح وإطلاقها من وثاق الجسد الذي يشدها إلى الحياة ويحرمها من الراحة والطمأنينة.

وهذه الأصول السبعة، نجد فيها شبهاً كبيراً بما لدى الصّوفيّة من قواعد يتبعها السالك ليحظى بالاتصال. وهذه الأصول هي:

١ ـ أخذ العهود والمواثيق مع القادة والرهبان، بأن يتمسك المريد بالخلق الحميد ويقلع عن الخلق السيىء.

٢ ـ التقوى، وهي المحافظة على الورع، والاحتياط في الأقوال والأعمال، وفي جميع الحركات والسكنات، وتجنب الأذى والضرر لأيّ كائن حي مهما كان حقيراً.

٣ ـ التقليل من الحركات البدنية، ومن الكلام، ومن التفكير في الأمور الدنيوية الجسمانية، حتى لا تضيع الأوقات والأنفاس الثمينة في صغار الأمور.

٤ ـ التحلّي بعشر خصال هي أمهات الفضائل ووسائل الكمال وهي: العفو والصدق والاستقامة، والتواضع والنظافة، وضبط النفس والتقشف الظاهري والباطني، والزهد واعتزال النساء والإيثار.

٥ ـ التفكير في الحقائق الأساسية عن الكون وعن النفس، وبعض أمور الكون وأمور النفس يتوصّل لها بالحواس الخمسة المادية، وبعضها لا يتوصل إليها إلاّ بمنظار الذهن، ومن هنا لزم استعمال الحواس المادية واستعمال الفكر كذلك.

---

(١) د. أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى ٦٦.

٦ ـ السيطرة على متاعب الحياة وهمومها التي تنشأ من الأعراض الجسمانية أو المادية، كمشاعر الجوع والعطش والبرودة والحرارة، وسائر أنواع الشهوات المادية، وعليه أن يضرب حصناً متيناً حوله للتخلص من هذه الأعراض والحواس والتأثر بها.

٧ ـ القناعة الكاملة والطمأنينة والخلق الحسن، والطهارة الظاهرية والباطنية(١).

ويمتد هذا الاتجاه في التركيز على الروح والعناية بها على حساب الجسد ليصل إلى (البوذية)، إلاَّ أن الفارق بين (البوذية) والنزعات السابقة لها أنَّ (البرهمية والجينية) تسعيان للاتحاد بالإله والفناء فيه عن طريق تحرير الروح من قيود الجسد، أما (البوذية)، فهي مذهب أخلاقي لم يعن بالجانب الإلّهي أو العقدي، لذا فقد كانت غايته تطهير الروح والعناية بها، وقتل الرغبات والشهوات حتى تصل الروح إلى النجاة أو مايسمّى بـ (النرفانا). و (النرفانا) ليست حالة الاندماج بالإلّه، بل هي الوصول إلى أعلى درجات الصفاء الروحي، والتخلص من قيود الرغبات المادية، وفناء الأغراض الشخصية والذوبان في المطلق والتلاشي فيه.

على أن (النرفانا) تصل إلى أرقى مظاهرها، وأكمل مراحلها بعد الموت، وخلاص الروح النهائي من قيود البدن وشواغل المادة(٢).

ونظرية الفناء هذه عند الطوائف الهندية الثلاث كما بيّناها قريبة الشبه من نظرية الفناء عند الصّوفيَّة، بل لنقل إنَّها متطابقة معها تماماً في الوسائل الموصلة إليها، وفي الغاية أو النتيجة المنتهية إليها.

فالمجاهدة الصّوفيَّة بما فيها من زهد وتقشف، وقسوة على النفس يظهر فيها التأثر الواضح بالطريق الهندي لدى البراهمة، والجينية والبوذية.

---

(١) د. أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٢) لمزيد من التفصيل انظر د. أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى ١٣٧ ـ ١٩٣، محمد أبو زهرة، الديانات القديمة ٥٣ ـ ٧٩، د. عمارة نجيب، الإنسان في ظل الأديان ٢١١ ـ ٢١٤.

إلَّا أنَّ الصّوفيَّة قد جمعت بين النتائج التي توصلَّت إليها الطوائف الثلاث، فإذا كانت الغاية عند البراهمة والجينية هي الاتحاد بالإله، وعند البوذية الوصول إلى المعرفة. فإنَّها عند الصّوفيَّة تحقق الاتصال بالله والاتحاد معه، ثم الحصول على المعرفة.

ومما يؤكد تأثر الصّوفيَّة بالثقافة الروحية الهندية، ذلك التشابه الذي يكاد يصل إلى درجة التطابق بين حياة (بوذا) كما تصورها الأساطير الهندية، وحياة أحد كبار المتصوفة (إبراهيم بن أدهم)، هذا التماثل الذي دفع كثيراً من الباحثين والكتاب إلى الجزم بأنَّ الصّوفيَّة قد صوَّروا حياة (إبراهيم بن أدهم) تحت تأثرهم بسيرة حياة (بوذا). وخلاصة القصتين:

إن إبراهيم بن أدهم كان أحد أبناء ملوك بلخ، متزوج من امرأة جميلة وله منها ولد، إلَّا أنَّه ترك الملك والزوجة والولد وكل ما عنده لنداء غيبي[1]، وهذا بالضبط ما حصل لبوذا، الذي ترك ملكه وزوجته وولده والدنيا بما فيها، وعاش حياة الزهد[2].



---

(١) لمزيد من التفصيل انظر ابن الملقن، طبقات الأولياء ٥ ـ ١٥، السلمي، طبقات الصّوفيَّة ٢٧ ـ ٣٨، المنوفي، جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوُّف ٢/١٢٥ ـ ١٣٢.

(٢) انظر د. أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى ١٣٧ ـ ١٤٦، محمد أبو زهرة، الديانات القديمة ٥٣ ـ ٥٤، إحسان إلّهي ظهير، التصوُّف المنشأ والمصادر ٥٣ ـ ٥٥، د. عمارة نجيب، الإنسان في ظل الأديان ٢٠٨ ـ ٢١١.

المبحث الخامس

المصدر الفارسي

بعد انتشار الفتوحات الإسلامية في مشارق الأرض ومغاربها، ودخول كثير من الشعوب تحت حكم الإسلام. اعتنق كثير من أهل هذه الأمصار المفتوحة الإسلام، وأكثر هؤلاء كانوا ينتمون إلى أصول ثقافية وحضارية عريقة، ولهم العديد من التجارب الفكرية، والمادية، والروحية.

ومن أعرق هذه البلاد وأقدمها بلاد فارس، التي دخلها الفتح الإسلامي في فترة مبكرة من التاريخ، بل إن هذه البلاد قد كانت على صلات اجتماعية، وثقافية، ودينية، مع العرب قبل الإسلام.

ونظراً لكون الإسلام ديناً منفتحاً يحترم الحرية الفكرية والعقلية، ويشجع على العلم والمعرفة، فقد أقبل المسلمون على تذوق الثقافات الفارسية، والاطلاع على حضارات بلاد فارس.

وفي المقابل تحمس أصحاب هذه الثقافات والحضارات من الفرس إلى عرض ما عندهم، وترجمت كثير من الكتب الفارسية إلى اللغة العربية. وبدأ الالتقاء الفكري، والتزاوج بين الفكر والذوق الإسلامي والحضارة الفارسية بكل معطياتها.

ولعل الحضارة الفارسية بكل ما تحتويه من ثقافات من أعمق المصادر تأثيراً في الفكر الإسلامي بصفة عامة والفكر الصوفي بصفة خاصة، وذلك لعدة أسباب منها:

١ ــ بعد العهد تاريخياً ببداية التأثير الفارسي كما سبقت الإشارة.

٢ ــ إن العنصر الفارسي يعتبر من أكبر العناصر البشرية التي دخلت في

الإسلام، والنتيجة الطبيعية لذلك أن يكون هو أكبر هذه العناصر تأثراً بالفكر الإسلامي وتأثيراً فيه.

٣ ــ ما تمتع به الفرس من النفوذ السياسي الهائل، وخاصة في بدايات الدولة العباسية، الأمر الذي نشَّط كثيراً حركة الترجمة من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية.

ونتيجة لهذه العوامل وضحت جوانب التأثير الفارسي في مجالات الثقافة الإسلاميَّة.

فإذا ركزنا الحديث هنا على التصوف، ولا سيما على نظرية الاتصال، فإننا سنلاحظ أن أثر المصدر الفارسي في هذه النظرية قوي وعميق على الرغم من أنه ليس مباشراً ولا محسوساً، ويتمثل هذا الأثر بشكل واضح في عدة نقاط من نظرية الاتصال.

أبرزها تلك القداسة التي يخلعها الفكر الصوفي على شيخ الطريقة، فقد سبق أن عرفنا كيف يتحتم على المريد أن يتخذ له شيخاً يشعر حياله بالولاء والتقديس، ويمتثل لأوامره ونواهيه، بناء على عصمته من قبل الله عز وجل، وطاعة هذا الشيخ فرض، ومشيئته شريعة، والخروج عليه كفر أو فسوق.

ولا يقف الأمر عند مجال التوجيه الديني، بل إن الشيخ هو صاحب الكلمة الأخيرة في كل ما يعرض للمريد من أمور حياته، أو يعن له من خواطر فكره، أو يتاح له من سبحات روحه. إن له الهيمنة الكاملة على قلوب مريديه، والقدرة التامة على توجيه حياتهم، والنفوذ الأعلى في الفصل في شؤونهم. أو هو بعبارة قصيرة يتمتع بالسلطتين الزمنية والدينية[1].

تماماً كما كان شأن الأكاسرة بين رعاياهم من الفرس، والمسلم لا يعرف في عقيدته مثل هذا النفوذ الذي لا يقوم على أساس شرعي أو عقلي، كما أن العربي

---

(١) انظر الفصل الثاني، المبحث الأول ٩٥ ــ ١١٨.

لا يميل إلى الخضوع للبشر على هذا النحو، بل إنه بمقتضى هذه الطبيعة ينفر بخاصة من الخضوع للحاكم، ومن ثَمَّ فقد عاشت الأمة العربية أحقاباً طويلة دون أن تعرف نظام الحكم الشامل، أو تدين بالولاء لأحد من الملوك، وإنَّما انتقل ذلك إليها كما يذكر (دوزيه) عن طريق الفرس وذلك حين ضعف أثر العقيدة الإسلامية، وانطمس جوهر الفطرة العربية.

وكانت أسرع الطوائف تلقفاً لفكرة الحاكم المقدس هي طائفة الشيعة، حيث خلعت على أئمتها ثوب القداسة، ومنحتهم سلطة مطلقة على القلوب، والأرواح، ثم أعطت قدراً متفاوتاً من هذه السلطة لنواب الإمام وحججه ودعاته[1].

وبما أن الصلة وثيقة بين التصوف والتشيع كما سبق بيانه، فقد أعطى الصّوفيَّة شيوخهم ونواب شيوخهم هذه السلطة الروحية المطلقة، بل إنهم ليلقبون بعض شيوخهم بالخلفاء، الأمر الذي يقوي هذا الاستنباط ويؤكد تأثر الصّوفيَّة بفكرة الحاكم المقدس، ومعنى ذلك أن التشيع في هذه النقطة قام بدور الوساطة بين المصدر الفارسي من ناحية، وظاهرة الشيخ في التصوف من ناحية أخرى.

وليس لدينا تعليل آخر لرسوخ هذه الظاهرة عند الصّوفيَّة، لا سيما وأن كثيراً من هؤلاء الصّوفيَّة كانوا ينتمون إلى أصل فارسي[2]. فمنحتهم التقاليد الشيعية صلاحية الربط بين التصوف الذي يدينون به والأصل الذي ينتمون إليه، دون أن يقابل هذا الربط من قبل جميع المسلمين بالرفض المطلق أو الاستنكار الشديد. فإذا تجاوزنا هذه النقطة، فإن النقطة التالية التي تذكر ضمن مظاهر تأثير المصدر

---

(١) لمزيد من التفصيل انظر: الشهرستاني، الملل والنحل ١٤٦ وما بعدها؛ ابن خلدون، المقدمة ١٧٥ وما بعدها؛ محمد مال الله، الشيعة وتحريف القرآن ١٧ ــ ٣٧؛ إحسان إلهي ظهير، الشيعة والسنة ٦٥ ــ ٧٦؛ إحسان إلهي ظهير، الشيعة وأهل البيت ٢٣ ــ ٢٨؛ أبو الحسن الندوي صورتان متضادتان عند أهل السنة والشيعة الإمامية ٧٦ وما بعدها؛ محمد جواد مغنية، الشيعة في الميزان ٣٠ ــ ٤٧.

(٢) أمثال: معروف الكرخي؛ أبو يزيد البسطامي؛ الحلاّج؛ السهروردي وغيرهم.

الفارسي هي بعض النزعات الفارسية التي تسللت إلى البيئة الإسلامية، واستقرت بين المتصوفة لتصبح من نسيج مذهبهم، وتدخل في بناء نظريتهم، ومن أوضح هذه النزعات النزعة (المزدكية) التي كانت ذات سمة روحية واجتماعية خاصة.

وصاحب هذه النزعة هو (مزدك الفارسي ٤٨٧ ـ ٥٢٣م)، الذي ظهر في أواخر القرن الخامس للميلاد. وكان من الثانوية، فزعم أن للديانة ظاهراً وباطناً، وأن عيب رجال الدين أنهم دائماً يستغنون بالظاهر عن الباطن ويكتفون بالقشور عن اللباب. وقد دعى (مزدك) إلى الزهد والرحمة، وتحريم أكل اللحم بدعوى أن ذبح الحيوان إن هو إلَّا عدوان بربري على أثمن منحة وهبها الله في الحيوان وهي منحة الحياة.

وكان يحذر من الحقد والحسد والكراهية، والتنافس، والصراع، ومن ثَمَّ فقد خلص إلى بعض الآراء الاجتماعية الخطيرة التي من شأنها هدم العقيدة، وإشاعة الفوضى، والقضاء على النظام الاجتماعي كله. فقد قرر أن أكثر ما يحدث حوله التنافس والصراع بين الناس هو المال والنساء، فدعى إلى الشيوعية في كل منهما بحيث لا يستأثر مواطن بشيء من المال أو بأحد من النساء، وقد التف حوله كثير من الأتباع، واستطاع أن يحمل (قباز بن فيروز) كسرى الفرس على اعتناق هذه التعاليم. لكن كسرى لم يلبث أن تحين الفرصة المناسبة وشتت أتباعه، وكان ذلك حوالي سنة ٥٢٣م[١]. غير أن التعاليم المزدكية لم تلبث أن عادت إلى الظهور والانتشار حتى بعد الفتح الإسلامي إلى حد أن مدينة (فرمان) كما يذكر الطبري كانت كلها تدين بالمزدكية طوال عهد الدولة الأموية، وقد زاد انتشار المزدكية في بداية الدولة العباسية، بل إن بعض المسلمين كانوا يقبلون على كتاب (مزدك) فيقرأونه بإعجاب شديد. ولعل ذلك هو الذي حمل (المهدي) على تخصيص

(١) لمزيد من التفصيل انظر: الشهرستاني، الملل والنحل ٢٤٩ ـ ٢٥٠؛ د. عمارة نجيب، الإنسان في ظل الأديان ٢٥١ ـ ٢٥٣؛ د. علي سامي النّشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/١٩٧.

محكمة للزنادقة[1]. بل إن أحد معاني الزندقة فيما يذكر (أحمد أمين) كان يقصد به اعتناق المذاهب الفارسية.

وزاد نفوذ المزدكية في العالم الإسلامي بزيادة نفوذ الفرس، وبلغت شأواً بعيداً أيام البرامكة، الأمر الذي يشير إليه (الأصمعي) بعد نكبتهم، حيث قال:

إذا ذكر الشرك في مجلس   أضاءت وجوه بني برمك
وإن تليت عندهم آية   أتوا بالأحاديث عن مزدك

وأثر التعاليم المزدكية في المجاهدات الصّوفيَّة واضح كل الوضوح، وقد ذكرنا أن كثيراً من الصّوفيَّة كانوا ينتمون إلى أصل فارسي، وبالتالي فهم أقدم من غيرهم صلة بهذه التعاليم.

وهناك نقطة أخرى لا تقل أهمية عن النقطتين السابقتين بصدد الحديث عن المصدر الفارسي، وهي ميل الصّوفيَّة الفرس على الخصوص إلى التنظير ــ وضع النظريات ــ بل إننا لا نبالغ كثيراً إذا اعتبرنا التنظير جزءاً من الطبيعة الفارسية، وقد رأينا بوضوح كثيراً من أمثلة ذلك عند علماء اللغة الذين ينتمون إلى أصل فارسي كـ (سيبويه، والزمخشري).

أما فيما يتصل بموضوعنا، فقد كان الكلف ببناء النظريات الصّوفيَّة كثيراً ما يكون على حساب دلالات الألفاظ ومعانيها القريبة، وربما كان لعدم تمكن الفرس من اللغة العربية ومعرفتهم الدقيقة بمعاني الألفاظ ودلالاتها، ربما كان لذلك أثره الواضح في تحميل الكلمات العربية أكثر مما تحتمل.

فأبو حمزة الخرساني مثلاً يُسْأَلُ عن الحب فيذكر أنه على سبع درجات، فهو يبدأ بالعلاقة، ثم يكون صبابة، ثم يكون غراماً، ثم يكون وداداً، ثم تأتي درجة التعبد، ثم تليها درجة التتيم، ثم يصل إلى أعلى درجاته وهي درجة الخلة. ويأخذ في شرح معاني هذه الألفاظ: فالعلاقة هي تعلق القلب، والصبابة هي انصباب

---

(١) لمزيد من التفصيل انظر: أبو الحسن علي بن محمد الشيباني؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٥/٥٠ وما بعدها، د. أحمد شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي ٣/٢١٣.

الحب في القلب، والغرام هو ملازمة الحب للقلب. أخذاً من قوله سبحانه وتعالى عن أهل جهنَّم: ﴿إن عذابها كان غراماً﴾. وهكذا إلى أن يصل إلى الخلة، فيشرحها بأنها تخلل الحب في القلب، وهي الدرجة التي خص بها إبراهيم ونبينا عليهما الصلاة والسلام.

وواضح أن الألفاظ هنا حملت على غير معانيها، ووضعت بعض الدرجات دون الحاجة إليها ربما في سبيل الحرص على أن يكون عدد الدرجات سبعاً وذلك لما اكتسبه العدد سبعة من إيحاء ديني خاص.

بل لقد رأينا كيف ضحى العطار في سبيل إقامة نظرية متكاملة عن الحب بجميع العقائد والأديان، حيث جعل الحب في مستوى أعلى من الكفر والإيمان، وأن ما دعا إليه العطار من إقامة دين الحب، دعا إليه غيره من الصّوفيَّة، وفي مقدمتهم ابن عربي[1].

وهكذا يبلغ الحرص على التنظير عند الصوفية مدى بعيداً، ضحي معه لا بمعاني الألفاظ ولا دلالاتها فحسب، وإنما بعقائد الدين وأصوله كذلك.

هذا ما كان من أثر المصدر الفارسي كمصدر فكري متميز في نظرية الاتصال.

وتجدر الإشارة إلى نقطة تذكر في مناسبتها، وهي أن الأثر الاجتماعي للفرس بين المسلمين وما نقلوه إلى البيئة الإسلاميَّة من مظاهر الترف والرفاهية والتهالك على الزخارف والمتاع، كان من نتائجه انتشار التصوف بين المسلمين، كرد فعل مباشر لظاهرة لا تمت بأصول واضحة إلى أخلاق الشريعة وتعاليمها، ولا إلى حياة الصدر الأول الإسلامي.

***

---

(١) انظر الفصل الثاني، المبحث الثاني ١٤٤.

الخـاتمـة

ها قد انتهت رحلتي في ذلك العالم الحافل بالعجائب والأسرار، وانقضت تلك الفترة التي طال ترددي فيها بين كتب في التصوف وأخرى عن التصوف، أستوحي غوامض النصوص، وأستدعي شوارد المعاني، وأقارن بين المذاهب المختلفة، والمشارب المتباينة لأرجح من ركام التناقضات رأياً صريحاً، وأدين رغم كثرة المفتونين رأياً مشهوراً. ثم أحاول أن أبحث عن المصادر والأصول لأرجع بكل مسألة إلى المصدر الذي ترتبط به، والأصل التأريخي الذي تنتمي إليه.

وأنا في ذلك كله أستضيء بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وكلام الثقات من علماء الأمة قديماً وحديثاً.

وعليَّ الآن أن ألخص الرحلة الطويلة في كلمات، وذلك بعرض أهم ما يسَّر الله لي من نتائج:

● **أولاً**: كلام الصوفية في الاتصال الكوني العام لا أساس له ولا دليل عليه. لا سيما ما يتصل بفكرة وحدة الوجود. فبالرغم من الصياغة الفلسفية التي عرضت بها هذه الفكرة، فإن المرء لا يلبث أن يكتشف أن وراء الصياغة مضموناً في غاية التهافت. بل إن بعض ما انتهت إليه الوحدة من نتائج يعد خروجاً صريحاً على المبادىء الفطرية للعقل والأصول العامة للشريعة، ذلك كإنكارهم المعاد، وقولهم بوحدة الأديان.

﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر النَّاس لا يعلمون﴾[1].

(١) سورة الروم: الآية ٣٠.

● **ثانياً**: إن كـلام الصّوفيَّـة على حالات الاتصـال في جملته أشبـه ما يكـون بهـذيان السكـارى، وهلوسـات المحمـومين، لا تستـطيـع أن تخلص منـه إلى حق واضح، أو تظفر منه بيقين راشد. فماذا بعد الحق إلاَّ الضلال؟، ومـاذا بعد الـرشد غير الغي والخبال؟.

● **ثالثاً**: يعطي التصوف شيخ الطريقة دوراً هائلاً في توجيه الحيارى، وهداية المريدين، ولكن هذا الدور سرعان ما يتحول ليجمع بين الهداية والتشريـع، كما أن مشاعر المريد سرعان ما تتحول من الحب إلى العبادة، ومن التقدير إلى التقديس.

﴿أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله﴾[١].

﴿والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلاَّ ليقربونـا إلى الله زلفى إن الله يحكم بينهم في ما هم فيه يختلفون إن الله لا يهدي من هو كاذب كفار﴾[٢].

● **رابعاً**: تكثر الإشادة بالمعرفة الصّوفيَّة كنمط رفيع من أنماط العلم، ووسيلة مـأمونـة من وسائـل الإدراك، وقد أثبتت الـدراسة أن هـذه المعـرفـة ــ على فـرض تحققها ــ إنما هي ذات طابع شخصي بحت، فهي لا تتسم بالموضوعية والشمول، ولا تخضع للفحص والتجربة، ولا تقبل الشرح والتعليل.

وحسبهـا من مجافـاة روح الشريعـة تقحمها على علم الغيب الـذي لا تسمح لوائحه إلاَّ لأهل الرضى والاجتباء من رسل الله.

﴿ومـا كـان الله ليـطلعكم على الـغيـب ولكـن الله يجـتبـي مـن رسله مـن يشاء﴾[٣].

﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً. إلاَّ من ارتضى من رسول﴾[٤].

---

(١) سورة الشورى: الآية ٢١.

(٢) سورة الزمر: الآية ٣.

(٣) سورة آل عمران: الآية ١٧٩.

(٤) سورة الجن: الآيتان ٢٦، ٢٧.

● **خامساً**: ترتكز المجاهدات الصّوفيَّة إلى أصول إسلامية ثابتة على الرغم مما فيها من التشدد. كالتوبة من التوبة، والزهد في الحلال، والقسوة على النفس بمقاومة ميولها الطبيعية ورغباتها المشروعة.

﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين. وكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً، واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون﴾[1].

● **سادساً**: فتح الصّوفيَّة على أنفسهم منافذ واسعة للطعن والإدانة، وذلك بعدم التحفظ في تعبيرهم عما يجدونه من المواجيد والأذواق. فاتهموا بأنهم يستبدلون حب النبي ﷺ بإقامة شريعته، وأنهم يسقطون التكاليف عن أهل الخصوص. وقد أثبتت الدراسة أن ذلك اتهام بغير دليل، وإدانة بغير تحقق، وتجاوز لما أمرنا به ديننا من التزام العدل حتى مع أعرق النَّاس عداوة للإسلام والمسلمين.

﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوّامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنَّكم شَنَئَانُ قوم على ألَّا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتَّقوى واتَّقوا الله إن الله خبير بما تعملون﴾[2].

● **سابعاً**: نشأت نظرية الاتصال في كنف الإسلام، ثم تأثرت في مسيرتها بالمصادر الوافدة، والتيارات السائدة، فهي إسلامية في نشأتها، يونانية في فكرها، يهودية فارسية في منهجها، هندية نصرانية فيما تسن لأصحابها من طرائق العيش، وتفرضه عليهم من ألوان السلوك.

﴿خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً عسى الله أن يتوب عليهم إن الله غفور رحيم﴾[3].

---

(١) سورة المائدة: الآيتان ٨٧، ٨٨.
(٢) سورة المائدة: الآية ٨.
(٣) سورة التوبة: الآية ١٠٢.

● ثامناً: إن النتيجة العامة التي تنتهي إليها كل النتائج هي أن طريق السلف في الوصول إلى الله هو الصراط السوي الذي تتعرج حوله الشعاب المعتمة، والسبل العوجاء.

﴿وأنَّ هذا صراطي مستقيماً فاتَّبعوه ولا تتَّبعوا السُّبُلَ فتفرَّقَ بكم عن سبيله ذلك وصَّاكم به لعلكم تتقون﴾[1].

وبعد، فذلك هو ما أسفر عنه جهدي وإنه لجهد المقل، وانتهى إليه سعيي وإنه لسعي العاجز.

فإن أخطأت الغاية فإنما أنا بشر يسيء ويحسن، ويخطىء ويصيب. وإن حالفني شيء من التوفيق، فما توفيقي إلَّا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

***

(١) سورة الأنعام: الآية ١٥٣.

المصادر والمراجع

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (د.).
مدخل إلى التصوف الإسلامي ـ ط ٣ ـ القاهرة: دار الثقافة للنشر، ١٩٨٣م.

٣ ـ ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم الشيباني
الكامل في التاريخ ـ ط ٣ ـ بيروت: دار الكتاب العربي ١٩٨٠م.

٤ ـ الأتابكي، جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي
النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ـ نسخة مصورة ـ القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٣م.

٥ ـ إحسان إلّهي ظهير.
التصوف: المنشأ والمصادر ـ ط ١ ـ لاهور، باكستان: إدراة ترجمان السنَّة، ١٩٨٦م.

٦ ـ الشيعة وأهل البيت ـ ط ٣ ـ لاهور، باكستان: إدارة ترجمان السنَّة، ١٩٨٣م.

٧ ـ الشيعة والسنَّة ـ ط ٥ ـ لاهور باكستان: إدارة ترجمان السنة ١٩٧٧م.

٨ ـ أحمد بن محمد بناني (د.)
موقف الإمام ابن تيمية من التصوف والمتصوفة. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، ١٩٨٦م. (رسالة ماجستير).

٩ ـ أحمد خواجة (د.)
الله والإنسان في الفكر العربي والإسلامي. بيروت منشورات عويدات، باريس: منشورات بحر المتوسط، ١٩٨٣م.

١٠ ــ أحمد شلبي (د.)
أديان الهند الكبرى: ــ ط ٦ ــ القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨١م.

١١ ــ موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلاميَّة ــ ط ١١ ــ القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٣م.

١٢ ــ أميرة حلمي مطر (د.)
الفلسفة عند اليونان ــ د. ط ــ القاهرة: دار النهضة العربية ١٩٧٧م.

١٣ ــ البخاري، محمد بن إسماعيل
الأدب المفرد ــ ط ١ ــ بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية ١٩٨٦م.

١٤ ــ بطرس البستاني
محيط المحيط: قاموس مطول للغة العربية ــ ط جديدة ــ بيروت مكتبة لبنان، ١٩٨٣م.

١٥ ــ البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب
تاريخ بغداد، أو مدينة السلام ــ د. ط ــ بيروت: دار الكتب العلمية. د. ت.

١٦ ــ البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد
الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ــ د. ط ــ بيروت: دار المعرفة. د. ت.

١٧ ــ بناني، أبو بكر بن محمد
كتاب مدارج السلوك إلى ملك الملوك ــ ط ١ ــ مصر الجمالية ١٣٣٠هـ.

١٨ ــ بلاثيوس، آسين
ابن عربي: حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي ــ ط ١ ــ الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم ١٩٧٦م.

١٩ ــ البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد
تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ــ ط ٢ ــ بيروت: عالم الكتب ١٩٨٣م.

٢٠ ــ التفتازاني، سعد الدين بن مسعود بن عمر بن عبد الله
شرح العقائد النسفية، طبع الشيخ مصطفى الحلبي: مطبعة الوفا محمد أفندي مصطفى، ١٣٢١هـ.

٢١ ــ ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم
الاستقامة، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٨٣م.

٢٢ ــ الفرقان بين الحق والباطل، تحقيق حسين يوسف غزال. بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٨٣م.

٢٣ ــ قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ــ ط مصححة ــ بيروت: دار الآفاق، ١٩٧٩م.

٢٤ ــ مجموعة الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي ــ ط ١ ــ مطابع الرياض، د. ت.

٢٥ ــ مجموعة الرسائل والمسائل ــ د. ط ــ بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م.

٢٦ ــ جولد تسيهر، أجناس
العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي، تعريب، محمد يوسف موسى، علي حسن عبد القادر، عبد العزيز عبد الحق ــ ط ٢ ــ مزيدة ومنقّحة ــ بغداد: مكتبة المثنى، القاهرة: دار الكتب الحديثة، د.ت.

٢٧ ــ ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن
تلبيس إبليس ــ د. ط ــ بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٦٨هـ.

٢٨ ــ زاد المسير في علم التفسير ــ ط ١ ــ دمشق، بيروت المكتب الإسلامي، ١٩٦٤م.

٢٩ ــ الجوهري، إسماعيل بن حماد
الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ــ ط ٢ ــ د. م: (طبع حسن عباس الشربتلي)، ١٩٨٢م.

٣٠ ـ الجيلاني، عبد القادر بن أبي صالح
الغنية لطالبي طريق الحق في الأخلاق والتصوُّف والآداب الإسلاميَّة ـ ط ٣ ـ القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٦م.

٣١ ـ الجيلي، عبد الكريم بن إبراهيم
الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ـ ط ٤ ـ القاهرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٨١م.

٣٢ ـ حسن الشرقاوي (د.)
من حكماء الأمة ـ د. ط ـ د. م، طبع مطابع جريدة السفير ١٩٨٦م.

٣٣ ـ ابن حنبل، أحمد بن محمد
المسند ـ ط ٢ ـ بيروت: المكتب الإسلامي ١٩٧٨.

٣٤ ـ خالد بن محمد علي الحاج
الكشاف الفريد عن معاول الهدم ونقائض التوحيد، تحقيق عبد الله إبراهيم الأنصاري ـ د. ط ـ (الدوحة): إدارة إحياء التراث الإسلامي، ١٩٨٣م.

٣٥ ـ الخرّاز، أبو سعيد أحمد بن عيسى
الطريق إلى الله: كتاب الصدق، تحقيق عبد الحليم محمود ـ ط ٤ ـ القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥م.

٣٦ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن
المقدمة ـ ط. جديدة ـ القاهرة: دار الشعب د. ت.

٣٧ ـ ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر
وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٧م.

٣٨ ـ الدباغ، عبد العزيز
الأبريز ـ د. ط ـ القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، د. ت.

٣٩ ـ ابن الدبّاغ، عبد الرحمن بن محمد الأنصاري
مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب، تحقيق هـ. ريتر، بيروت: دار صادر، ١٩٥٩م.

٤٠ ــ الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين
التفسير الكبير ــ ط ٣ ــ بيروت: دار إحياء التراث العربي د.ت.

٤١ ــ الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني
تاج العروس من جواهر القاموس ــ ط ١ ــ القاهرة: دار مكتبة الحياة، ١٣٠٦هـ.

٤٢ ــ زروق، أبو العباس أحمد بن محمد
قواعد التصوُّف، تصحيح، محمد زهري النجار، مراجعة علي معبد فرغلي ــ ط ٢ ــ القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٦م.

٤٣ ــ زكي مبارك (د.)
التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ــ د.ط ــ بيروت: دار الجيل د.ت.

٤٤ ــ أبو السعود، محمد بن محمد العماري
إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ــ د. ط ــ بيروت: دار إحياء التراث العربي د.ت.

٤٥ ــ سعيد حوى
تربيتنا الروحية ــ د.ط ــ بيروت، دمشق: دار الكتب العربية، ١٩٧٩م.

٤٦ ــ السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين
طبقات الصّوفية، تحقيق نور الدين شريبة ــ ط ٣ ــ القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٦م.

٤٧ ــ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب.
تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد ــ ط ٥ ــ بيروت، دمشق: المكتب الإسلامي، ١٤٠٢هـ.

٤٨ ــ سميح عاطف الزين
الصّوفيَّة في نظر الإسلام: دراسة وتحليل ــ ط ٣ مزيدة ومنقّحة ــ بيروت: دار الكتاب اللبناني، القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٨٥م.

٤٩ ــ السهرودي، عبد القاهر بن عبد الله
عوارف المعارف ــ ط ٢ ــ بيروت: دار الكتاب العربي ١٩٨٣م.

٥٠ ــ سيد قطب
في ظلال القرآن ــ ط ٧ ــ القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٨م.

٥١ ــ ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله
الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا ــ ط ٢ ــ القاهرة: دار المعارف ١٩٧١م.

٥٢ ــ الشاذلي، جمال الدين محمد أبي المواهب
قوانين حكم الإشراق ــ ط ١ ــ القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦١م.

٥٣ ــ الشرنوبي الأزهري، عبد المجيد
شرح تائية السلوك إلى ملك الملوك ــ ط ٣ ــ القاهرة: المطبعة الحميدية، ١٣٢٢هـ.

٥٤ ــ الشعراني، عبد الوهاب بن أحمد بن علي
الطبقات الكبرى أو لواقح الأنوار في طبقات الأخيار ــ د. ط ــ القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت.

٥٥ ــ الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصّوفيّة ــ د. ط ــ القاهرة: دار جوامع الكلم، د. ت.

٥٦ ــ اليواقيت والجواهر ــ ط الأخيرة ــ القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٩م.

٥٧ ــ الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد
الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني ــ د. ط ــ بيروت: دار المعرفة، د. ت.

٥٨ ــ صابر طعيمة (د.)
الصّوفيّة: معتقداً ومسلكاً ــ ط ١ ــ الرياض: شركة العبيكان للطباعة والنشر، المؤلف ١٩٨٥م.

٥٩ ــ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير
جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق وتعليق، محمود محمد شاكر، مراجعة وتخريج، أحمد محمد شاكر ــ د. ط ــ القاهرة: دار المعارف ١٩٥٧م.

٦٠ ـ ابن طفيل، أبو بكر محمد
حي بن يقظان، تقديم وتحقيق، فاروق سعد ـ ط ٣ ـ بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠م.

٦١ ـ طه عبد الباقي سرور
الحلّاج شهيد التصوُّف الإسلامي ـ ط ٢ ـ القاهرة الفجالة: مطبعة نهضة مصر، ١٩٨١م.

٦٢ ـ الطوسي، أبو نصر السراج
اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور. ـ د. ط ـ القاهرة: دار الكتب الحديثة، بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٠م.

٦٣ ـ عاطف جودة نصر (د.)
شعر عمر بن الفارض: دراسة في فن الشعر الصوفي ـ ط ١ ـ بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٢م.

٦٤ ـ عبد الرحمن بدوي (د.).
تاريخ التصوف الإسلامي: من البداية حتى نهاية القرن الثاني ـ د. ط ـ الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٥م.

٦٥ ـ ربيع الفكر اليوناني: ـ ط ٥ ـ الكويت: وكالة المطبوعات بيروت: دار القلم، ١٩٧٩م.

٦٦ ـ خريف الفكر اليوناني ـ ط ٥ ـ الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم، ١٩٧٩م.

٦٧ ـ شهيدة العشق الإلّهي: رابعة العدوية ـ ط ٢ ـ القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، د. ت.

٦٨ ـ عبد الرحمن دمشقية
أبو حامد الغزالي والتصوُّف ـ د. ط ـ الرياض: دار طيبة للنشر، ١٩٨٦م.

٦٩ ـ عبد الرحمن عبد الخالق
الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنّة ـ ط ٢ ـ الكويت: مكتبة ابن تيمية، د. ت.

٧٠ ــ عبد القادر عيسى
حقائق عن التصوف ــ د. ط ــ مطابع الديوان، نورويش، إنجلترا، د. ت.

٧١ ــ عبد القادر محمود (د.)
الفلسفة الصّوفيَّة في الإسلام: مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة ــ د. ط ــ دار الفكر العربي، ١٩٦٦م

٧٢ ــ عبد الكريم الخطيب
الله ذاتاً وموضوعاً ــ ط ٣ مزيدة ومنقحة ــ بيروت: دار المعرفة ١٩٧٥م.

٧٣ ــ عبد المنعم الحفني (د.)
معجم مصطلحات الصّوفيَّة ــ ط ١ ــ بيروت: دار المسيرة، ١٩٨٠م.

٧٤ ــ عبد الوهاب عزام (د.)
التصوف وفريد الدين العطار ــ ط ١ ــ القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٤٥م.

٧٥ ــ ابن عجيبة الحسيني، أحمد بن محمد
إيقاظ الهمم في شرح الحكم ــ د. ط ــ القاهرة: مكتبة الصفاء، ١٩٨١م.

٧٦ ــ الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود ــ د. ط ــ القاهرة، الأزهر الشريف: عالم الفكر، ١٩٨٣م.

٧٧ ــ ابن عربي، محيي الدين أبو بكر بن محمد بن أحمد
ترجمان الأشواق ــ د. ط ــ بيروت: دار صادر ١٩٦٦م.

٧٨ ــ ذخائر الأعلاق: شرح ترجمان الأشواق، تحقيق محمد عبد الرحمن الكردي ــ د. ط ــ د. م ــ د. ن ١٩٦٨م.

٧٩ ــ الفتوحات المكية ــ د. ط ــ بيروت: دار صادر، د. ت.

٨٠ ــ فصوص الحكم، تحقيق وتعليق، أبو العلا عفيفي ــ ط ٢ ــ بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٠م.

٨١ ــ العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر
فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، إخراج، محب الدين الخطيب ــ د. ط ــ بيروت: دار الفكر د. ت.

٨٢ ــ ابن عطاء الله السكندري
الحكم، شرح عبد الله الشرقاوي ــ د. ط ــ القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، ١٩٧٠م.

٨٣ ــ العطار، فريد الدين أبو حامد محمد
منطق الطير، ترجمة، بديع محمد جمعة ــ ط ٣ ــ بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٤م.

٨٤ ــ علي سامي النشار (د.)
نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ــ ط ٨ ــ القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١م.

٨٥ ــ ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي
شذرات الذهب في أخبار من ذهب ــ ط. جديدة ــ بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

٨٦ ــ عمارة نجيب (د.)
الإنسان في ظل الأديان، المعتقدات والأديان القديمة، الرياض. مكتبة المعارف، ١٩٧٩م.

٨٧ ــ عمر فروخ (د.)
تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ــ ط ٤ ــ بيروت: دار العلم للملايين ١٩٨٣م.

٨٨ ــ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد
إحياء علوم الدين ــ د. ط ــ القاهرة: دار الشعب، د. ت.

٨٩ ــ القصور العوالي، ج ١: الرسالة اللدنية، تحقيق وتخريج، محمد مصطفى أبو العلا ــ د. ط ــ القاهرة: مكتبة الجندي، د. ت.

٩٠ ــ القصور العوالي، ج ٤: روضة الطالبين وعمدة السالكين، تحقيق وتخريج، محمد مصطفى أبو العلا ــ د. ط ــ القاهرة: مكتبة الجندي، د. ت

٩١ ــ القصور العوالي، ج ٢: المضنون به على غير أهله ــ ط ٢ ــ القاهرة: مكتبة الجندي، ١٩٧٠م.

٩٢ ــ القصور العوالي، ج ٣، معراج السالكين، تحقيق وتخريج، محمد مصطفى أبو العلا ــ القاهرة: مكتبة الجندي، ١٩٧٢م.

٩٣ ــ كيمياء السعادة، والقواعد العشرة، والأدب في الدين، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، محمد محمد جابر ــ د. ط ــ القاهرة: مكتبة الجندي، ١٩٧٣م.

٩٤ ــ معارج القدس في مدارج النفس ــ ط ٤ ــ بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠م.

٩٥ ــ المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تخريج محمد مصطفى أبو العلا. القاهرة: مكتبة الجندي، ١٩٦٨م.

٩٦ ــ المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود (د.) ــ ط ٢ ــ بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٥م.

٩٧ ــ ابن الفارض، أبو جعفر عمر بن الحسن
الديوان ــ ط ١ ــ بيروت: دار صادر، د.ت.

٩٨ ــ القادري، محمد بن ناصر بن عبد الله
تطهير النفوس إلى الرب الملك القدوس، ضبط وتعليق، عبد العزيز صالح العناني ــ ط ١ ــ القاهرة: المكتبة الشرقية ١٩٦٨م.

٩٩ ــ قاسم غني (د.)
تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمة صادق نشأت ــ ط ١ ــ القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٢م.

١٠٠ ــ القاشاني، كمال الدين عبد الرزاق
اصطلاحات الصّوفيَّة، تحقيق محمد كمال إبراهيم جعفر ــ ط ١ ــ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١م.

١٠١ ــ القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري
الجامع لأحكام القرآن ــ ط ٢ ــ بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥م.

١٠٢ ــ القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن.
الرسالة القشيرية في علم التصوف ــ د. ط ــ بيروت دار الكتاب العربي، ١٩٥٧م.

١٠٣ ــ ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر
إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، تحقيق محمد حامد الفقي ــ ط ١ ــ بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م.

١٠٤ ــ طريق الهجرتين وباب السعادتين ــ د. ط ــ بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت.

١٠٥ ــ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق محمد حامد الفقي ــ ط ٢ ــ بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٣م.

١٠٦ ــ كامل مصطفى الشيبي (د.)
الصلة بين التصوف والتشيع: النزعات الصّوفيَّة في التشيع ــ ط ٣ ــ بيروت: دار الأندلس ١٩٨٢م.

١٠٧ ــ ابن كثير عماد الدين أبو الفداء إسماعيل
تفسير القرآن العظيم ــ د. ط ــ بيروت: دار المعرفة، ١٩٦٩م.

١٠٨ ــ مختصر تفسير ابن كثير، اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني ــ ط ٥ ــ بيروت: دار القرآن الكريم، ١٤٠٠هـ.

١٠٩ ــ البداية والنهاية ــ ط جديدة ــ بيروت مكتبة المعارف، د. ت.

١١٠ ــ الكنز المرصود في قواعد التلمود، ترجمة يوسف حنّا نصر الله ــ د. ط. د. م ــ د. ن، د. ت.

١١١ ــ الكلاباذي، أبو بكر محمد
التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين النواوي ــ ط ٢ ــ القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٠م.

١١٢ ــ إنجيل لوقا ــ الكتاب المقدس ــ العهد الجديد ــ بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، د. ت.

١١٣ ــ ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني
السنن، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٥م.
١١٤ ــ ماسينيون
التصوف، بمشاركة مصطفى عبد الرزاق ــ ط ١ ــ بيروت: دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، ١٩٨٤م.
١١٥ ــ متز، آدم
الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، أو عصر النهضة في الإسلام، تعريب، محمد عبد الهادي أبو ريدة ــ ط ٤ ــ القاهرة: مكتبة الخانجي، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧م.
١١٦ ــ إنجيل متى
الكتاب المقدس ــ العهد الجديد ــ بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، د. ت.
١١٧ ــ مجمع اللغة العربية.
المعجم الوسيط، إخراج، إبراهيم أنيس... (وآخرين) الدوحة: نشر، عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، (طبع إدارة إحياء التراث الإسلامي)، ١٩٨٥م.
١١٨ ــ محمد أبو زهرة
تاريخ المذاهب الإسلامية ــ ط ١ ــ القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٦م.
١١٩ ــ الديانات القديمة ــ ط ١ ــ القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٦م.
١٢٠ ــ محمد جواد مغنية
الشيعة في الميزان ــ ط ٥ ــ بيروت: دار الجواد، ١٤٠٤هـ.
١٢١ ــ معالم الفلسفة الإسلاميَّة ــ ط ٢، مزيدة ومنقَّحة ــ بيروت: دار القلم، ١٩٧٣م.
١٢٢ ــ محمد جلال شرف (د.)
دراسات في التصوف الإسلامي: شخصيات ومذاهب ــ ط ١ ــ الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، ١٩٨٣م.

١٢٣ ـ محمد الغزالي
ركائز الإيمان بين العقل والقلب ـ ط ٦ ـ القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٩م.

١٢٤ ـ محمد غلاب (د.).
الفلسفة الإغريقية ـ ط ٢ ـ القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٠م.

١٢٥ ـ محمد فهر شقفه
التصوف بين الحق والخلق ـ ط ٣ ـ الصفاة: الدار السلفية، ١٩٨٣م.

١٢٦ ـ محمد كمال إبراهيم جعفر (د.)
التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً ـ ط ١ ـ الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠م.

١٢٧ ـ محمد مال الله
الشيعة وتحريف القرآن ـ ط ٢ ـ عمان، الأردن: المكتبة الإسلامية، ١٩٨٢م.

١٢٨ ـ محمد مصطفى حلمي (د.)
الحياة الروحية في الإسلام ـ ط ٢ ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م.

١٢٩ ـ محمود أبو الفيض المنوفي الحسيني
جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف ـ ط ١ ـ القاهرة: مصطفى الحلبي وشركاه، ١٩٦٧م.

١٣٠ ـ محمود محمود الغراب.
شرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية، دمشق: طبع مطبعة زيد بن ثابت، ١٩٨١م.

١٣١ ـ الفقه عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، جمع وتأليف محمود محمود الغراب ـ د. ط ـ دمشق: (طبع مطبعة زيد بن ثابت)، ١٩٨١م.

١٣٢ ـ مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري
صحيح مسلم بشرح النووي ـ ط ٣ ـ بيروت: دار الفكر ١٩٧٨م.

١٣٣ ـ المقري، أحمد بن محمد بن علي
المصباح المنير في الشرح الكبير للرافعي بيروت: المكتبة العلمية، د. ت.

١٣٤ ـ ابن الملقن، سراج الدين أبوحفص عمر بن علي بن أحمد المصري
طبقات الأولياء، تعقيب، نور الدين شريبة ـ ط ٢ ـ بيروت: دارالمعرفة، ١٩٨٦م.

١٣٥ ـ ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين بن محمد بن مكرم.
لسان العرب ـ ط ١ ـ بيروت: دار صادر، ١٣٠٠هـ.

١٣٦ ـ الندوي، أبو الحسن علي الحسني
صورتان متضادتان عند أهل السنّة والشيعة الإمامية. قطر: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، (طبع، مطابع الدوحة الحديثة، ١٩٨٦م)

١٣٧ ـ ابن النديم، أبو الفرج محمد بن أسعد
الفهرست ـ د. ط ـ بيروت: دار المعرفة، د. ت.

١٣٨ ـ النفري، محمد بن عبد الجبار بن الحسن
كتاب المواقف، وكتاب المخاطبات، تصحيح، آرثر يوحنّا أربري ـ ط ١ ـ القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت.

١٣٩ ـ نيكلسون، رينولد أ
الصّوفيّة في الإسلام، ترجمة نور الدين شريبة ـ ط ١ ـ القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥١م.

١٤٠ ـ في التصوف الإسلامي وتاريخه، تعريب أبو العلا عفيفي ـ د.م ـ د. ن ١٩٤٦م.

١٤١ ـ هاشم معروف الحسيني
بين التصوف والتشيع ـ د.ط ـ بيروت: دار القلم، ١٩٧٩م.

١٤٢ ـ الهجويري، أبو الحسن علي بن عثمان بن أبي الجلابي
كشف المحجوب، دراسة وترجمة إسعاد عبد الهادي قنديل، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة التعريف بالإسلام، ج ١ ١٩٧٤م، ج ٢ ١٩٧٦م.

١٤٣ ـ الهروي، أبو إسماعيل عبد الله محمد الأنصاري
منازل السائرين إلى الحق جلَّ شأنه، تحقيق إبـراهيم عطوة عـوض ـ ط ١ ـ الغورية: مكتبة جعفر الحديثة، ١٩٧٧م.

١٤٤ ـ إنجيل يوحنـا ـ الكتاب المقـدس ـ العهد الجـديد ـ بيـروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، د. ت.

• • •

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

• • •

مِنْ مَنشُورَاتِنا

* من مؤلفات فضيلة الشيخ علي الطنطاوي:

١ ــ ذكريات (صدر في ثمانية أجزاء).

٢ ــ فتاوى علي الطنطاوي (طبعة رابعة).

٣ ــ تعريف عام بدين الإسلام (طبعة جديدة).

٤ ــ مع الناس (طبعة جديدة).

٥ ــ الجامع الأموي في دمشق (طبعة جديدة).

٦ ــ رجال من التاريخ (طبعة جديدة).

٧ ــ قصص من التاريخ (طبعة جديدة).

٨ ــ أبو بكر الصديق.

٩ ــ هتاف المجد (طبعة جديدة).

١٠ ــ قصة حياة عمر (محاضرة).

١١ ــ في سبيل الإصلاح (طبعة جديدة).

١٢ ــ صور وخواطر (طبعة جديدة).

١٣ ــ فكر ومباحث (طبعة جديدة).

١٤ ــ بغداد (طبعة جديدة).

* في الطب والصحة:

١ ــ الأمراض الجنسية (أسبابها وعلاجها). — د. محمد علي البار

٢ ــ الإيدز وباء العصر. — د. محمد علي البار ــ د. أيمن صافي

٣ ــ أولويات طب الأطفال في العالم العربي. — د. ديڤيد مورلي ــ د. حسن بلّه أمين

٤ ــ الجنين المشوه والأمراض الوراثية (الأسباب ــ العلامات ــ الأحكام). — د. محمد علي البار

*** حديث وفقه:**

١ ـ فضائل الأوقات (للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي). تحقيق عدنان عبد الرحمن مجيد القيسي

٢ ـ التذكرة في الفقه «الشافعي» (للإمام ابن الملقن).

٣ ـ الاجتماع والافتراق في مسائل الطلاق (للإمام ابن تيمية).

٤ ـ مباحث في علم المواريث. د. مصطفى مسلم

٥ ـ أحكام الرخص في الشريعة الإسلامية. د. حسين خلف الجبوري

*** مواضيع متنوعة: (إسلاميات ـ تربية ـ إعلام ـ قصة ومسرحية):**

١ ـ كلمات نافعة. الشيخ ناجي الطنطاوي

٢ ـ الجهاد في سبيل الله (١ ـ ٢). عبد الله أحمد القادري

٣ ـ الإسلام أثره في الحضارة وفضله على الإنسانية. الشيخ أبو الحسن الندوي

٤ ـ أمريكا من الداخل بمنظار سيد قطب د. عبد الفتاح الخالدي

٥ ـ فلسفة التربية الإسلامية. د. ماجد عرسان كيلاني

٦ ـ الأهداف التربوية السلوكية (عند شيخ الإسلام ابن تيمية). فوزية رضا أمين خياط

٧ ـ المرشد في كتابة البحوث التربوية. د. عبد الرحمن صالح عبد الله
د. حلمي محمد فوده

٨ ـ مشكلات تربوية في البلاد الإسلامية. د. عباس مدني

٩ ـ الرسول في كتابات المستشرقين. نذير حمدان

١٠ ـ هذا أبو ذر. حسني الشيخ عثمان

١١ ـ السنوات الرهيبة (رواية إسلامية تاريخية). ج. ضاغجي
ترجمة وتقديم د. محمد حرب

١٢ ـ عرباء والشيخ والزنديق (قصة مسرحية). د. أحمد بسام ساعي

١٣ ـ العبور (مسرحية إسلامية). د. عماد الدين خليل

١٤ ـ ورقات الزيتون (شعر). د. آدم صالح بيلو

١٥ ـ وسائل الإعلام وأثرها في وحدة الأمة. محمد موفق غلاييني

١٦ ـ منهج الإعلام الإسلامي في صلح الحديبية. سليم عبد الله حجازي

١٧ ـ السلطان عبد الحميد الثاني. محمد قوبان نياز ملا

١٨ ـ العرب والإسلام. أبو الحسن الندوي

١٩ ـ الضياء اللامع من الخطب الجوامع. محمد صالح بن عثيمين

٢٠ ـ زاد الدعاة (خطب فكرية معاصرة). د. عبد المهيمن الطحان

٢١ ـ المستشرقون. د. محمد عابد السفياني

* تفسير ودراسات في القرآن الكريم والقراءات:

١ ــ الإيضاح لناسخ القرآن (للإمام مكي أبي طالب القيسي). تحقيق د. أحمد حسن فرحات
٢ ــ تحفة الأقران فيما قرىء بالتثليث من حروف القرآن (لأبي جعفر الرعيني) — تحقيق د. علي البواب
٣ ــ فاتحة القرآن وجزء عم تفسير وبيان. — الشيخ محمود الصواف
٤ ــ نظرية التصوير الفني في القرآن. — د. عبد الفتاح الخالدي
٥ ــ دراسات حول ظلال القرآن (١/٢/٣). — د. عبد الفتاح الخالدي
٦ ــ مباحث في إعجاز القرآن. — د. مصطفى مسلم
٧ ــ الظاهرة الجمالية في القرآن. — نذير حمدان
٨ ــ رسم المصحف العثماني. — د. عبد الفتاح الشلبي
٩ ــ الأحرف السبعة للقرآن. — د. عبد المهيمن الطحان
١٠ ــ الإمام أبو عمرو الداني وكتابه جامع البيان. — د. عبد المهيمن الطحان

* دراسات في البلاغة والأدب الإسلامي والنقد الأدبي:

١ ــ معجم البلاغة العربية. — د. بدوي طبانه
٢ ــ البيان العربي. — د. بدوي طبانه
٣ ــ الصورة بين البلاغة والنقد. — د. أحمد بسام ساعي
٤ ــ مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي. — د. عبد الباسط بدر
٥ ــ من قضايا الأدب الإسلامي. — د. آدم بيلو
٦ ــ الواقعية الإسلامية في الأدب. — د. أحمد بسام ساعي
٧ ــ مقدمة لدراسة الأدب. — د. مصطفى عليان
٨ ــ نصوص من أدب الحروب الصليبية. — د. عمر الساريسي
٩ ــ خصائص القصة الإسلامية. — د. فريز جرار
١٠ ــ التورية وخلو القرآن منها. — د. محمد جابر فياض
١١ ــ البلاغة والفصاحة لغة واصطلاحاً. — د. محمد جابر فياض
١٢ ــ الكناية — د. محمد جابر فياض
١٣ ــ محاضرات في تحقيق النصوص. — د. أحمد محمد الخراط
١٤ ــ مناهج التأليف عند العرب. — الأستاذ محمد المصري